العدد السابع والعشرون
1434 هـ / 2013 م

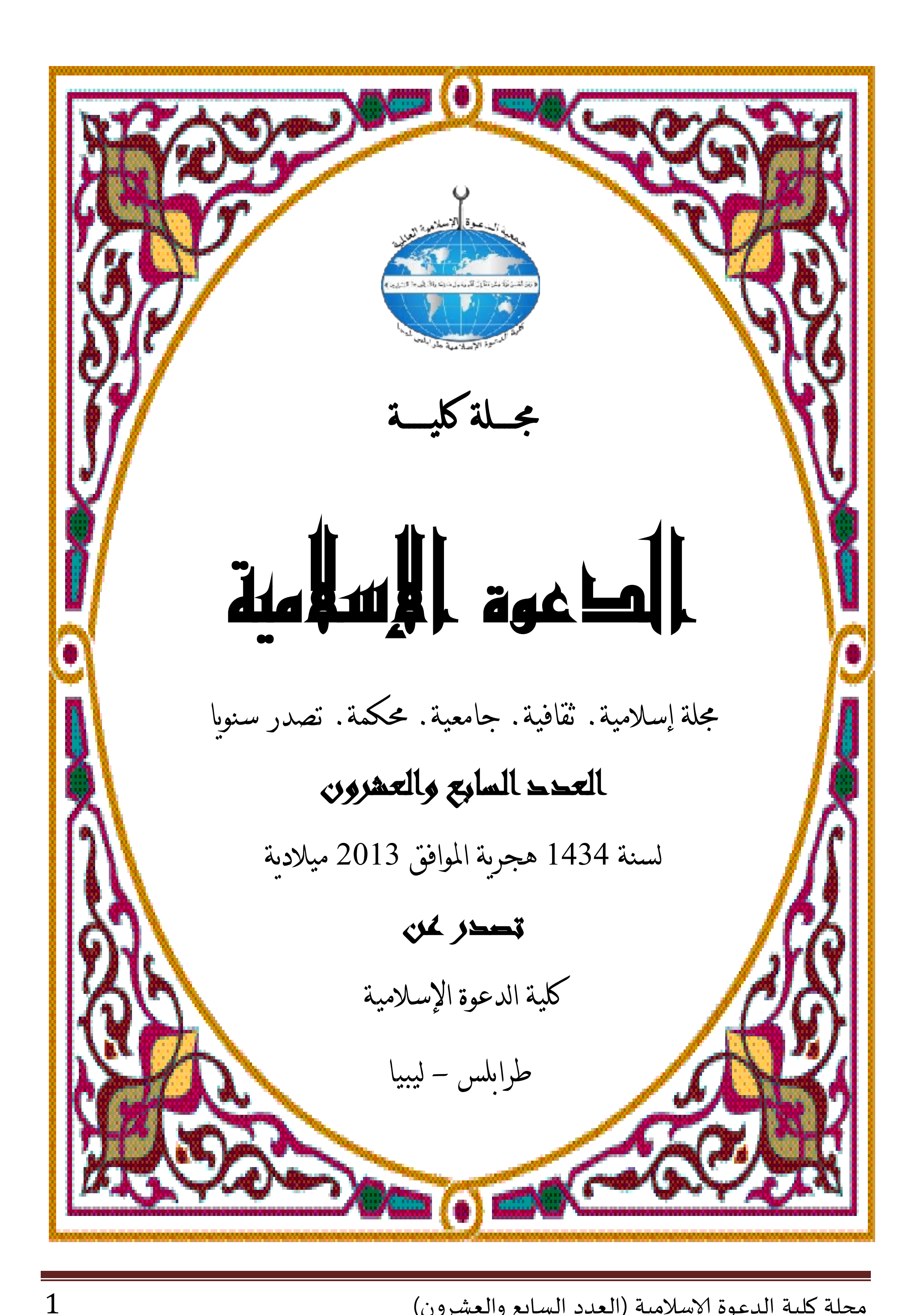
# مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة - تصدر سنويا

1434 هجرية 2013 ميلادية



- من أسس بناء الشخصية الإنسانية من منظور تربوي إسلامي.
- المجاهد أحمد الشريف السنوسي ودوره في حركة الجهاد الليبي.
- بعض معالم الثقافة المقاصدية للإمام عبد الملك الجويني.
- نصوص للمستشرقين أنصفوا فيها الإسلام.



# مجلة كلية

# الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية. ثقافية. جامعية. محكمة. تصدر سنويا

**العدد السابع والعشرون**

لسنة 1434 هجرية الموافق 2013 ميلادية

**تصدر عن**

كلية الدعوة الإسلامية

طرابلس – ليبيا

## تنبيه!!!

بعد توقف دام زهاء ثلاث سنوات يطل على القرّاء الكرام العدد السابع والعشرون من مجلة كلية الدعوة الإسلامية الذي كان مقررا أن يصدر مع بداية عام 2011 ميلادي، ولكن الظروف المرحلية التي مرت بها ثورة 17 فبراير المباركة في ليبيا، إحدى ثورات الربيع العربي، حال دون صدور الكثير من الأعمال العلمية والثقافية في ليبيا ومنها مجلة كلية الدعوة الإسلامية.

واليوم وقد منّ الله على هذا الشعب بالنصر المبين ورفع عنه إصره والأغلال التي كانت عليه، يصدر هذا العدد ليبشر بعودة المجلة لاستئناف رسالتها العلمية والدعوية في مناخ تسوده الحرية والبحث العلمي الجاد مما يفسح مجالا للانطلاق في مضمار الكلمة الطيبة دونما تحجير أو توقف بإذنه تعالى.



**المقالات والدراسات المنشورة**
**في المجلة تعبر عن آراء أصحابها...**
**والمجلة ترحب بمناقشة تلك الآراء وإثرائها.**


**المراسلات**

**ليبيا - طرابلس**

كلية الدعوة الإسلامية –ص.ب: 71771– بريد مصور (فاكس): 4800167 – هاتف: 4800059

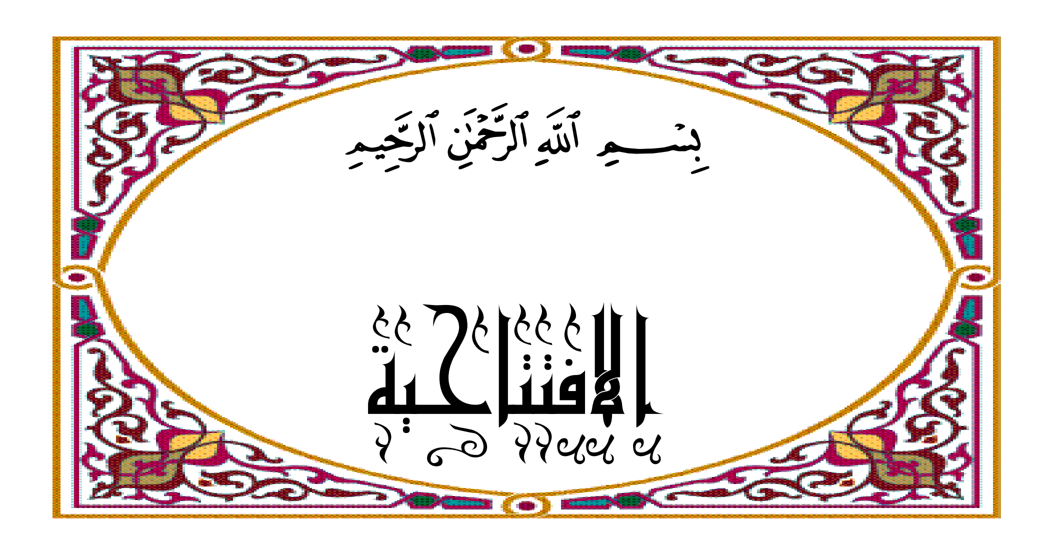
البريد الإلكتروني: fic_bulletin@yahoo.com


**ثمن النسخة: عشرة دنانير ليبية أو ما يعادلها**

## المحتويات

- **الدراسات العامة**


- **المعارف الإسلامية**




يأتي هذا العدد الجديد من مجلة كلية الدعوة الإسلامية بعد التغييرات التاريخية الكبرى التي حلت بالبلدان الإسلامية سنة 2011م، وهزت الكثير من أسس سياساتها التي طبعتها أغلب سنوات النصف الثاني من القرن العشرين ومطلع القرن الحادي والعشرين، تغييرات امتزجت فيها الآمال بالآلام، وتصارعت فيها الإرادات بالأسلحة والكلمات، فوجدت فيها الشعوب سوانح للتعبير عن تطلعاتها، وتنوعت في أتون معاركها المشارب والمذاهب، واختلفت المقاصد والمطالب، وتعددت السياسات والأفكار والتيارات.

ووسط هذا التناوش الفكري والتنازع العقلي أو العاطفي أحيانا، كان لا بد من التركيز على الثوابت، ثوابت تجتمع عليها الأمة مهما اختلفت الآراء، وقيم للحوار والتواصل تلتقي عندها، وإن تعددت المشارب والرغبات، وهي الأصول التي يتفق عليها الناس ويحتكمون إليها في هذه الأرض أو تلك؛ لأنهم صاروا أصحاب شأن في الحكم وليسوا مجرد رعية تقاد، ولا شك في أن الثوابت التي جعلها الناس من ركائز عقائدهم

وأولويات مبادئهم جديرة بالاعتبار عند كل سياسي يؤمن برأي الجماعة المبني على ثوابتها الراسخة.

ومع تلك الثوابت توجد منطقة واسعة لتنوع الآراء وتباين الاتجاهات والنظريات، وفي هذه المساحة يختلف الناس في وسائل التعبير عن آرائهم، وفي قوة الحجج والبراهين التي يدافعون بها عن نظرياتهم، وكان لا بد من أسس فكرية لحسم الجدل وتنظيم الحوار، فكانت آداب للبحث والمناظرة وأخلاق الحوار التي تتطلب سلامة التفكير قبل سلاسة التعبير، فيتفق عليها العقلاء ويقبلونها حكما في الاختلاف وإن تنازعت أهواؤهم في غيرها.

ولا مجال لأمة تريد أن تبني مستقبلها على آمال عريضة نسجتها عقولها وأخيلتها وغذتها آمالها وأمانيها من أن تعود إلى ثوابت جامعة لا تحيد عنها، وإلى أخلاق سمحة في الحوار والتعبير عن الرأي والقبول بالرأي المخالف إذا كان أقوى حجة وأصدق برهانا، وليست الدعوة إلى الحرية الفكرية مسوغا للتنازل عن قيم الحق والإنصاف، وليس الاختلاف المنطقي والطبيعي بدعة في تراثنا، ولا منكرا في ديننا، ما دام يهدف إلى الحق والعدل والإنصاف، ولكن الفرق كبير بين الاختلاف الطبيعي الناشئ عن نتائج العقول والأفكار الراجحة وبين الخلاف الناجم عن اتباع الهوى والاحتكام للعصبية والجهوية والانفعالات الوقتية، أو الاضطرابات العقلية.

لقد وضع الفكر الحضاري الإسلامي أصولا تعزز الحوار الإيجابي والتعايش السلمي، وآدابه في ذلك معروفة مشهورة في بحوث علمية عبر التاريخ، أساسها قوله تعالى: ﴿تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ﴾ وضابطها الإنصاف الذي يشير إليه قوله تعالى:

﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ﴾ ومنطلقها المساواة في فرص الحوار والنصفة في منهجه، قال تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾. وعن هذه القيم الإسلامية الرفيعة في الحوار نشأت علوم وبحوث رصينة منسجمة مع تطور الفكر الإنساني في هذا المجال، ومن هذه العلوم: آداب البحث والمناظرة، وآداب الخلاف، والخلاف العالي في الأصول، وكل ما كتب لاحقا عن آداب الحوار وأصول التعايش والتفاهم بين الشعوب والأفراد والأطياف الفكرية المختلفة له أساس في ديننا العظيم.

فعندما نختلف فكريا أو سياسيا ينبغي أن يكون ذلك في إطار ثوابتنا وأصولنا الزكية وليس خارج دائرتها، وأن يكون الاختلاف لصالح الوطن والمواطن، وأن يكون محكوما بالعقل والدين، وحينئذ يكون ثروة من الأفكار البناءة وإن تعددت اتجاهاتها ومشاربها؛ لأنه محكوم بأصول منطقية تحترم العقل الإنساني وتعزز ثقافة الحوار.

لقد كان حريا بهذا العدد أن يُخصص لتلك الثوابت المشتركة، وهذه الآداب التي تكفل سلمية الحوار ونجاعته ملفا خاصا، لولا أنه كان استكمالا لسلسلة من أعداد مجلة أريد لها التواصل من حيث توقفت، وترتيبا لمواد سبق جمعها في فترات مختلفة لتأخذ دورها في النشر.

نسأل الله أن يهيئ لأمتنا سبل الرشاد في اتفاقها واختلافها، إنه نعم المولى ونعم المجيب.

التحرير


الدراسات الإسلامية

# نصوص للمستشرقين أنصفوا فيها الإسلام

د.عبدالرازق درغام أبو شعيشع عيسى
الجامعة الأسمرية - ليبيا

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، ورحمة الله للعالمين سيدنا محمد ﷺ، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد ....

فقد أنزل الله تعالى الإسلام للبشرية؛ ليخرجها من الظلمات إلى النور، ويبين لها طريق الحق من الباطل، وبما أن الإسلام يتميز بأنه دين عالمي فقد حدث اتصال بين الشرق والغرب، وبخاصة بعد الفتح الإسلامي للأندلس، وتأسيس حضارة إسلامية في الغرب قائمة على الرقي والتقدم والازدهار، وتقدم المسلمين في شتى العلوم الدينية واللغوية والتطبيقية أحس الغرب أنه جاهل أمام هذا الخضم الزاخر من المعارف فتم الاتصال بينهما، فبدأ الغرب يُرسل من أبنائه من يدرس اللغة العربية في بلاد المسلمين، وبعد فترة وجيزة بدأ تأسيس كراسٍ للدراسات الاستشراقية في الغرب، تُعنى بتدريس العلوم الإسلامية والشرقية، وبعد أسر لويس التاسع في مدينة المنصورة بمصر أثناء الحملات الصليبية فكر ملياً في إيجاد وسيلةٍ غير السلاح لغزو المسلمين، فانتهى إلى الغزو الفكري الذي يغزو عقول الشباب والفتيات، ويشكك المسلم قليل الثقافة في قيمه وأخلاقياته وتراثه العظيم المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، وما خلفه علماء المسلمين من تراث ضخم أثروا به المكتبة الإسلامية، فبدأ الغرب التأليف والتصنيف، وكان كل مستشرق كتب ما تكنه نفسه، فوجدنا الحاقد والحاسد والمنصف والمسلم الذي تجرد للحق عن اقتناع بعد دراسة لكل ما وقع تحت يده من فكر، والمنصف غير المسلم، وكل يعبر عما يكنه تجاه الإسلام، ولقد صدق الله تعالى عندما قال: ﴿ ۞ لَيْسُواْ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ

﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَأُو۟لَٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾[1].

والحقيقة أن الاستشراق قد شغل حيزاً كبيراً من الكتابات العربية؛ وذلك لأن الحضارة الغربية التي نشأ فيها الاستشراق هي الحضارة الغالبة في العصر الحاضر. فقد كتب المستشرقون في شتى القضايا الإسلامية ابتداءً من القرآن الكريم وتفسيره، والكتابة حول الإسلام، وحياة المسلمين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ومما أضاف إلى أهمية الاستشراق أن البعثات العلمية إلى ديار الغرب بدأت منذ بداية القرن التاسع عشر في عهد محمد علي والي مصر، وبعض الحكام المعاصرين له في العالم الإسلامي. وقد تلقى بعض أبناء المسلمين العلوم الإسلامية على أيدي المستشرقين، فمنهم من تأثر، ومنهم من لم يتأثر، ولم يتوقف الأمر عند هذا فقد استضافت بعض الجامعات العربية والإسلامية عدداً من هؤلاء للتدريس فيها، وإلقاء المحاضرات العلمية كما حدث في الجامعة المصرية حين استضافت بعض المستشرقين لتدريس آداب اللغة العربية، وقد غفل كثير من الناس عن شهادات من المستشرقين أنصفوا فيها الإسلام، وأقروا بالحق الصراح، ولذا آثرت أن أدلو بدلوي في الكتابة في هذا الموضوع الهام. وقد دفعتني **أسباب عدة لاختيار هذا الموضوع**، من أهمها ما يلي:

1- إطلاع الداعية على كتابات غير المسلمين عن الإسلام، ومعرفة أصناف المستشرقين، ليؤسس دعوته لغير المسلمين إلى الإسلام على تلك الكتابات؛ ليتراجع الذين يهاجمون الإسلام عن جهل بحقائقه التي اعترف بها غير المسلمين الذين نطقوا بالحق.

2- من باب قول الله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ ﴾[2] فان هذه النصوص ممن لم يؤمن بالإسلام.

(1) سورة آل عمران آيتا : 114/113.

(2) سورة يوسف الآية : 26.

3- تقديم هذه النصوص للقارئ الغربي الظالم للإسلام، أو الجاهل بحقيقته؛ ليراجع موقفه من الإسلام.

4- تقديم تلك الشهادات للقارئ المسلم؛ ليزداد ثقة بالإسلام وسمو سماحته، وليقوى عزمه في الدفاع عن الإسلام في مواجهة الحملة الغربية الشرسة على هذا الدين العظيم، ولا يتأثر بما يثار من شبهات حول الإسلام.

5- ليعلم الناس الفروق والتمايزات في مواقف الآخرين، حتى لا تعمم الأحكام فتظلم المنصفين والمجتهدين، عندما تضعهم في سلة واحدة مع المغرضين والمزيفين.

6- ليعلم الذين شنوا حملة شعواء على الغرب أنه ليس كتلة واحدة صماء، ولا يمكن اختزاله في مشروع واحد وهو نصب العداء للإسلام والمسلمين.

7- أكتب في هذا الموضوع في الوقت الذي يتهم فيه الإسلام بالإرهاب والعنف والقسوة في الوقت الذي يذبح فيه المسلمون، وتغتصب نساؤهم، وتذبح أطفالهم، ويقتل فيه شيوخهم ولا أحد ينكر هذه الاعتداءات؛ لأنها لا تمس حياتهم، وينادون أن المسيحية دين السلام والمحبة، ألا فليطالع هؤلاء ما سطره المنصفون من المستشرقين، والذين دفعهم حب الحق أن يدونوه دون إكراه ولا إغراء، وإن كانوا قدحوا في الإسلام في جوانب أخرى.

**منهج البحث**: سلكت في هذا البحث المنهج الاستقرائي: حيث قمت باستقراء النصوص الواردة في كتب المستشرقين أنفسهم، والتي سطروها بأقلامهم الدالة على إنصافهم للإسلام في القضايا التي تناولوها.

ولا أستطيع أن أحصي كل ما سطره المستشرقون المنصفون، ولكن أسوق بعض النصوص في القضايا المهمة التي تنفع المسلم – وإن كان غيرها لا يقل عنها أهمية، وتجعله يزداد ثقة بدينه مهما طال الزمان على الإسلام وأصوله.

**خطة البحث:**

اشتمل هذا البحث على تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة:

أما التمهيد فسأتناول فيه تعريف الاستشراق وأهدافه وأصناف المستشرقين.

وأما المبحث الأول: ما فيتصل بسماحة الإسلام مع غير المسلمين.
والمبحث الثاني: فيتصل بشخص النبي ﷺ،
والمبحث الثالث: فيتصل بالإسلام،
ثم الخاتمة وفيها أهم النتائج والمصادر والمراجع.

**تمهيد:**

**تعريف الاستشراق:** كثيراً ما يتردد هذا المصطلح على ألسنة الناس وفي وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة، وفي الكتب، وبخاصة عندما يكون الحديث عن الغزو الفكري أو الثقافي وآثاره السيئة، وقد بالغ البعض في ذم الاستشراق وكل ما يمت إليه بصلة، بينما يرى البعض أن الاستشراق إنما هو جهد علمي لدراسة الشرق، وبخاصة بعض الذين تتلمذوا على أيدي بعض المستشرقين حيث يرون فيهم المثال في المنهجية والإخلاص والدقة وغير ذلك من النعوت المادحة، وكلا النهجين مرفوض؛ لأن الاستشراق له جانب إيجابي في خدمة الإسلام[1]، وآخر سلبي متمثلاً في الطعن في الإسلام، والتشكيك في أصوله وثوابته.

وليس هناك أشق على الدارس من التعريف بالأفكار العلمية المجردة؛ لأن العلم قابل للتطور دائماً، وهذا التطور يكشف عن أمور كانت خافية من قبل ربما لعدم وجودها، ثم جاءت بعد ذلك، ولذلك فإن إعطاء تعريف شامل جامع مانع لعلم الاستشراق ضرب من المحال، لأن كل تعريف يتناول جانباً من جوانب العلم، ولذلك اختلف الباحثون في إيجاد تعريف موحد للاستشراق، رغم أن هذا الاختلاف شكلي وجزئي، إلا أنهم يتفقون فيما بينهم على عناصر مشتركة للاستشراق والمستشرقين، ويعود ذلك إلى تصور كل واحد منهم لحقيقة الاستشراق وأهدافه، وعلى كل حال فهو في صورته العامة كما عرّفه إدوارد سعيد: "مجموع الدراسات التي يقوم بها أهل الغرب عن الشرق: دياناته، وأعراقه، وثقافاته"[2].

(1) مثل المؤلفات التي دونها المستشرقون في خدمة الإسلام ومنها كتاب المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ومفتاح كنوز السنة، وهما من أوسع الموسوعات العلمية في تخريج الحديث النبوي تأليف الدكتور المستشرق : أ. ى . فنسنك .
(2) الاستشراق: إدوارد سعيد: ترجمة/ كمال أبو ديب –مؤسسة الأبحاث العربية– بيروت ط2 – 1984.ص: 38.

ولقد قدّم أحمد عبد الحميد غراب مجموعة من التعريفات للاستشراق استناداً إلى العديد من المراجع في هذا المجال ثم اختار أن يجمع بينها في تعريف واحد هو: "دراسات أكاديمية" يقوم بها غربيون كافرون – من أهل الكتاب بوجه خاص– للإسلام والمسلمين، من شتى الجوانب: عقيدة، وشريعة، وثقافة، وحضارة، وتاريخاً، ونظماً، وثروات، وإمكانات، بهدف تشويه الإسلام ومحاولة تشكيك المسلمين فيه، وتضليلهم عنه، وفرض التبعية للغرب عليهم، ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريّات تدعي العلمية والموضوعية، وتزعم التفوق العنصري والثقافي للغرب المسيحي على الشرق الإسلامي"[1].

وقيل هو: " كل ما يصدر عن الغربيين من أوروبيين (شرقيين وغربيين بما في ذلك السوفيت) وأمريكيين من دراسات أكاديمية (جامعية) تتناول قضايا الإسلام والمسلمين في العقيدة، وفي الشريعة، وفي الاجتماع، وفي السياسة، أو الفكر، أو الفن"[2].

وقيل هو "تعبير أطلقه غير الشرقيين على الدراسات المتعلقة بالشرقيين شعوبهم، وتاريخهم، وأديانهم ولغاتهم وأوضاعهم الاجتماعية وبلدانهم وسائر أراضيهم وما فيها من كنوز وخيرات وحضارتهم وكل ما يتعلق بهم[3].

والمتأمِّل في هذه التعريفات يجد أن جلها يتناول الاستشراق من جانب دراسة الغربيين لعلوم الشرق وثقافته ودينه ولغته وثرواته الطبيعية والبشرية والإمكانات المتنوعة من أجل الدخول للمسلمين من هذه المحاور.

والمستشرقون هم الذين يقومون بالدراسات الاستشراقية من غير الشرقيين ويقدمون دراستهم ونصائحهم ووصاياهم:

– للمبشرين بغية تحقيق أهداف التبشير.

– للدوائر الاستعمارية بغية تحقيق أهداف الاستعمار[1].

---

(1) رؤية إسلامية للاستشراق أحمد عبد الحميد غراب، ط2، المنتدى الإسلامي، 1411. ص: 7.

(2) الاستشراق : مازن المطبقاني – المكتبة الشاملة ص : 6.

(3) أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها : عبدالرحمن حبنكة الميداني : دار القلم ط 8 /2000/1420 ص : 120.

**أهداف الاستشراق:**

لم يقف المستشرقون عند هدف واحد بل تعددت أهدافهم فشملت الجانب الديني والسياسي والاستعماري وغيرها من أجل تحقيق أهدافهم المنشودة، وهاك بيانها:

**1– الهدف الديني:** تتداخل الدوافع مع الأهداف أحياناً فإن الهدف الديني الذي أراد الاستشراق تحقيقه كان دافعه الأساس، يقول آصف حسين: إن رجال الدين النصارى رأوا قوة الإسلام واندفاع كثير من النصارى للدخول فيه واستيلاء الإسلام على أراض كانت النصرانية هي الدين الوحيد فيها حتى أصبح النصارى قله فخاف هؤلاء على مكانتهم ومكاسبهم الدنيوية والدينية مما أجج أحقادهم فكان لابد أن يقفوا في وجه الإسلام حيث إنه ليس في الإسلام طبقة رجال دين أو أكليروس كما في النصرانية [(2)].

ويمكن القول بأنهم يريدون أن يحققوا من خلال الهدف الديني ما يلي:

1- تشكيك المسلمين بنبيِّهم وقرآنهم وشريعتهم وفقههم، ففي ذلك هدفان: ديني واستعماري.
2- تشكيك المسلمين بقيمة تُراثهم الحضاري، ويَدَّعُونَ أنَّ الحضارة الإسلامية منقولة عن حضارة الرومان، ولم يكن العرب والمسلمون إلاَّ نَقَلَةً لفلسفة تلك الحضارة وآثارها، ولم يكن لهم إبداع فكري ولا ابتكار حضاري، وكان في حضارتهم كل النقائص، وإذا تحدَّثُوا بشيء عن حسناتها – وقليلاً ما يفعلون – يذكرونها على مضض مع انتقاص كبير.
3- إضعاف ثقة المسلمين بتراثهم، وبث روح الشك في كل ما بين أيديهم من قِيمٍ وعقيدة ومُثُلٍ عُلْيَا، ليسهل على الاستعمار تشديد وطأته عليهم، ونشر ثقافته الحضارية فيما بينهم، فيكونون عبيداً لها، يجرُّهُمْ حُبُّهَا إلى حُبِّهِمْ أو إضعاف روح المقاومة في نفوسهم.

---

(1) المصدر السبق، ص: 121.

(2) آصف حسين." المسار الفكري للاستشراق " ترجمة مازن مطبقاني ، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. العدد السابع ربيع الثاني 1413، ص 566–592.

4- إضعاف روح الإخاء الإسلامي بين المسلمين في مختلف أقطارهم عن طريق إحياء القوميات التي كانت لهم قبل الإسلام، وإثارة الخلافات والنعرات بين شعوبهم، وكذلك يفعلون في البلاد العربية، يجهدون لمنع اجتماع شملها ووحدة كلمتها بكل ما في أذهانهم من قدرة على تحريف الحقائق، وتَصَيُّدِ الحوادث الفردية في التاريخ ليصنعوا منها تاريخاً جديداً يدعو إلى ما يريدون من منع الوحدة بين البلاد العربية والتفاهم على الحق والخير بين جماهيرها؛ لأنهم رأوا النتائج الإيجابية من خلال تحقيق المسلمين لتلك الوحدة.

يقول الدكتور مصطفى السباعي – رحمه الله – "وهنالك دافع آخر أخذ يتجلى في عصرنا الحاضر بعد استقلال أكثر الدول العربية والإسلامية، ففي كل سفارة من سفارات الدول الغربية لدى هذه الدول سكرتير أو ملحق ثقافي يحسن اللغة العربية؛ ليتمكن من الاتصال برجال الفكر والصحافة والسياسة فيتعرف إلى أفكارهم، ويبث فيهم من الاتجاهات السياسية ما تريده دولته، وكثيرًا ما كان لهذا الاتصال أثره الخطير في الماضي حين كان السفراء الغربيون – ولا يزالون في بعض البلاد العربية والإسلامية – يبثون الدسائس للتفرقة بين الدول العربية بعضها مع بعض، وبين الدول العربية والدول الإسلامية، بحجة توجيه النصح وإسداء المعونة بعد أن درسوا تماماً نفسية كثيرين من المسؤولين في تلك البلاد، وعرفوا نواحي الضعف في سياستهم العامة، كما عرفوا الاتجاهات الشعبية الخطيرة على مصالحهم واستعمارهم"[1].

**2 – الدافع الاستعماري:**

عمد المستشرقون إلى دراسة الإسلام وعلومه وآدابه خدمة للمخطط الاستعماري الذي يهدف إلى السيطرة على العالم الإسلامي، فكانت الدراسات الاستشراقية بغية تحقيق ما يلي:

---

(1) الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، مصطفى السباعي، دار الوراق للنشر والتوزيع، ط1، الرياض 1420هـ، 1999م. ص23- 24.

1- اكتشاف مواطن القوة في الشعوب المسلمة- عناصر المقاومة الإسلامية الروحية والمعنوية- التي تقف حائلاً أمام السيطرة الاستعمارية، ثم بث عوامل الوهن والارتباك في تفكير المسلمين، لإفقادهم الثقة بأنفسهم وتراثهم، وتنمية مواطن الضعف التي تجعل في المسلمين قابلية للاستعمار بأشكاله وأساليبه الحديثة والمعاصرة.

2- العمل على ارتماء الشعوب المسلمة في أحضان الغرب الاستعماري، والإقبال على الأفكار والثقافات الغربية المادية اللادينية.

3- إحياء الدعوات والنعرات الجاهلية، وإحلال المفاهيم القومية والوطنية الضيقة، ومن ثم تشتيت شمل الأمة المسلمة الواحدة التي تجمعها رابطة: وحدة العقيدة وأخوة الإيمان، ومن ثم يتسنى لهم تفتيت العالم الإسلامي؛ ليسهل عليهم استعمارياً وسياسياً وعسكرياً، وإن لم يتحقق ذلك فيهتم كل مجتمع بقضاياه، ولا يهتم بقضايا الآخرين كما هو حاصل الآن في قضايا المسلمين فكل يعني بنفسه.

يقول القس سيمون: "إن الوحدة الإسلامية تجمع آمال الشعوب السمر وتساعدهم على التملص من السيطرة الأوربية". ويقول لورانس بروان: "الخطر الحقيقي كامن في نظام الإسلام، وفي قوته على التوسع والإخضاع، وفي حيويته، إنه الجدار الوحيد في وجه الاستعمار الأوربي".

**3: الدافع السياسي**: ظهر الدافع السياسي وراء الدراسات الاستشراقية على النحو التالي:-

1- أنه لما خضع العالم للاستعمار الغربي في القرنين التاسع عشر والعشرين اضطرت الدول الاستعمارية إلى تعليم موظفيها في المستعمرات لغات أهلها وآدابهم وتاريخهم وتراثهم حتى يتمكنوا من سياسة شعوب تلك البلاد، وتوجيهها لقبول السياسات الاستعمارية.

2- لمّا رحل الأجنبي عن البلاد الإسلامية وتحررت الشعوب من سيطرته العسكرية، أراد الغرب الصليبي أن يكون له في قنصلياته وسفاراته رجال لهم زاد جيد من الدراسات

الاستشراقية، لكي يقوم هؤلاء الرجال بالمهام التي تخدم سياسة الغرب وأطماعه في المنطقة. ومن هذه المهام:

أ- الاتصال برجال الفكر والأدب والسياسة والصحافة وإقامة علاقة مودة وصداقة معهم، ومن ثم استخدامهم في بث الاتجاهات السياسية والفكرية التي تريدها الدول الاستعمارية.

ب- الاتصال بالعملاء والأجراء الذين تربوا في أحضان الغرب ومعاهده، ومن ثم تزويدهم بما يساعدهم على القيام بمهمة خدمة الغرب.

ج- إحداث الفتن والثورات والانقلابات السياسية والاجتماعية والثقافية في العالم الإسلامي.

**طوائف المستشرقين:**

المستقر في ذهن كثير من الناس أن المستشرقين كلهم طائفة واحدة وتوجه واحد، وأن هدفهم جميعاً هو الطعن في الإسلام وأصوله وثوابته، لكن بالدراسة الفاحصة نلحظ أنهم ينقسمون إلى طوائف مختلفة، وكل طائفة تعبر عن توجهها التي تعتقده، وهاك طوائف المستشرقين:

**الطائفة الأولى:** التي درست علوم الإسلام دراسة مستوعبة، وفتحت قلبها وشرح الله صدرها للإسلام.

**الطائفة الثانية:** التي اكتفت بالوصف الموضوعي للإسلام وما وجدته من المؤلفات فيه، فلمتغير ولم تبدل.

**الطائفة الثالثة:** التي ظلت في فلك التنصير والاستعمار، وعرفت الحق ولكنها حرفته[1].

ورغم أن كثيراً من الغربيين سلطوا أقلامهم للطعن في الإسلام وأصوله ومصدريه: القران والسنة، إلا أن العدالة والإنصاف يدعواننا إلى إبراز الوجه المشرق الحضاري المتمثل في العلماء الغربيين الذين عبروا عن موضوعية العلم الغربي، وأثمن ما في الثقافة الغربية عندما درسوا الإسلام وحضارته دراسة العلماء المجتهدين فأنصفوه وشهدوا

(1) الإسلام في مواجهة التحديات: محمد رأفت سعيد – دار الوفاء بالمنصورة – مصر – ط: 1 – 1987 .ص 52.

له شهادات صدق نقدرها نحن المسلمين، ونقدمها للإنسان الغربي الذي ضلله الإعلام الغوغائي، عندما شحن عقله ووجدانه بثقافة الكراهية السوداء للإسلام والمسلمين، قائلين لهذا الإنسان الغربي، إننا ندعوك إلى كلمة سواء، إلى أن تقرأ شهادات هؤلاء العلماء الغربيين العدول، العلمية والموضوعية التي أنصفت الإسلام وأمته وحضارته[1].

وما أُسطِّره من شهادات واعترافات للمستشرقين ليس خاصاً بفترة محددة، ولا فئة خاصة من المستشرقين، ولا مدرسة استشراقية بعينها، ولكن أتيت بنماذج من جل العصور، ومختلف البلدان، وشتى انتماءات المستشرقين إلى مدارسهم المتنوعة؛ ليتضح الحق، ويفتخر المسلمون بدينهم، ويقلل من الذين يهجمون عليه، ويشنون حملتهم وطعونهم ضد الإسلام والمسلمين، والمتتبع لما كتبه المستشرقون يجد أنهم لم يقروا بالحق في جانب واحد من جوانب الإسلام، بل تعدت هذه الاعترافات وذلك الإنصاف ليشمل الإسلام بمصدريه القران والسنة، وشخص النبي ﷺ، والفتوحات الإسلامية، والحدود، والإعجاز العلمي والتشريعي والعددي، وكل ما يتصل بالإسلام من قضايا صغيرة أو كبيرة.

## المبحث الأول:
## سماحة الإسلام في معاملة غير المسلمين

لم يخل عصر من العصور منذ فجر الدعوة الإسلامية ممن سطر شهادات من غير المسلمين من العلماء والمفكرين ظاهرة بينة، لما رأوا من سماحة هذا الدين، وتيسيره ما بهر عقولهم، وأخذ بألبابهم، ورأوا من سلوك أهله ما دعاهم إليه، فاستجابت نفوس الكثيرين إليه وإلى أهله وإن لم يؤمنوا به، فدوَّن التاريخ شهاداتهم له ولأهله بحسن المعاملة والسماحة العظيمة، حتى يفخر المسلمون، ويعتزوا بإسلامهم، ويقرأ غير المسلمين الذين لم يفقهوا دين الله تعالى هذا الإنصاف؛ حتى لا يفترون عليه.

(1) الإسلام في عيون غربية : محمد عمارة : دار الشروق- مصر ط 1 – 1425 /2005م ص 76/75.

وإذا كان هؤلاء قد سطروا اعترافات بعدل وسماحة الإسلام فإنما يدل على أنهم أقروا بالحق لما تجردت قلوبهم من الجهل والتعصب للمسيحية، وحقد التحامل على الإسلام وأهله، وكان ذلك عن اقتناع منهم، دون إجبار ولا مجاملة.

وللمستشرقين تراث ضخم في نقد الإسلام، ومدحه وقدحه، وهو تراث قائم رائج، وله آثار بعيدة المدى بين الأجيال الجديدة. ونحن على أية حال نتلقى بحوث المستشرقين بما تستحقه من تأمل وحذر، ولئن كنا لا نستطيع تجاهل ما فيها أحياناً من دسٍ وجورٍ وجهالةٍ. فإننا لا ننتقص ما قد يرد فيها من صواب وإنصاف، وحسن إدراك وأصالة حكم. وبين يدي كتاب كبير عن الدعوة إلى الإسلام ألفه بالإنجليزية سير "توماس أرنولد"[1] وهو بحث واسع في تاريخ نشر العقيدة، توفر على وضعه هذا المستشرق. وفى الكتاب وثائق قيمة تكشف عن طبيعة انتشار الإسلام في أغلب أقطار العالم أو فيها كلها. وقد بذل الرجل جهداً واضحاً ليكون منصفاً في أسلوبه واستدلاله في بعض الجوانب، لكن مما لا شك فيه أنه انحرف كثيراً عن جادة الصواب لتمسكه بعقيدته القديمة، وإخلاصه لوظيفته العتيدة، وخضوعه لكثير من المؤثرات التاريخية والسياسية جعله يميل عن الصواب وهو يرسل بعض الأحكام عن الشريعة الإسلامية وعن وسائل امتداد الإسلام في الأرض.

ومن باب إحقاق الحق وجب علي أن أذكر ما كتبه هذا المستشرق مدحاً في الإسلام، وبخاصة في جانب انتشاره، والتي تدل على زيف دعاوى انتشار الإسلام بالسيف والعنف والحرب والإكراه، تلك الدعاوى التي روج لها، ولا يزال مشروع الهيمنة الغربية، فيعلن بالحقائق الموضوعية أن انتشار الإسلام إنما حدث بهذه الصورة المدهشة في سرعتها وقوتها، لسببين أساسيين:

---

(1) توماس أرنولد (1280-1349 هـ = 1864-1930 م) مستشرق انكليزي. من أهل لندن. تعلم في كمبردج. وعين مدرسا في كلية عليكره بالهند سنة 1888 فأستاذا للفلسفة في لاهور، فرئيسا للكلية الشرقية في جامعة البنجاب. وعاد إلى لندن، فعين أستاذا للعربية في جامعتها سنة 1904 فميدرا لمعهد الدراسات الشرقية. وزار مصر قبيل وفاته. له كتب بالإنكليزية في (تعاليم الإسلام) و (المعتزلة) و(الخلافة) وقد تُرجم الأخير إلى العربية وطبع. وله كتب بالإنكليزية أيضا في الفن والرسم الإسلاميين، ساعده فيها لوي بنيون من رسامي الفنون الشرقية. قال آربري: كان آرنولد مرجعا في الشؤون الإسلامية. الأعلام للزركلي ج 2 ص 94.

**أولهما:** الضعف الذاتي الذي أصاب المسيحية وكنائسها المتناحرة كأثر من آثار جناية الثقافة الهلينية الغربية على النصرانية الشرقية، وما أثمرته من الانقسامات الحادة والتناقضات العدائية في صفوف المؤسسات الكنسية إبان مراحل الظهور والانتشار للإسلام.

**وثانيها:** سماحة الإسلام وبساطته ومنطقه العقلاني، والقوة الذاتية التي امتلكها وتميز بها هذا الدين عن غيره من الديانات[1].

وفي الوقت الحاضر يعيش طوائف عديدة من النصارى في بلاد الشام ومصر وبلاد المغرب العربي، وهي شاهد على سماحة الإسلام جعلت المستشرق الإنجليزي توماس أرنولد يقول: "لقد عامل المسلمون الظافرون العرب المسيحيين بتسامح عظيم منذ القرن الأول للهجرة، واستمر هذا التسامح في القرون المتعاقبة، ونستطيع أن نحكم بحق أن القبائل المسيحية التي اعتنقت الإسلام قد اعتنقته عن اختيار وإرادة"[2].

وقال أيضاً: "إن العرب المسيحيين الذين يعيشون في وقتنا هذا بين جماعات مسلمة لشاهد على هذا التسامح لأنهم أقلية وسط الكثرة من المسلمين، فلو أن المسلمين لديهم أدنى ظلم لقضوا عليهم"[3].

وقال أيضاً: " لم نسمع عن أية محاولة مدبرة لإرغام غير المسلمين على قبول الإسلام، أو عن أي اضطهاد منظم قصد منه استئصال الدين المسيحي"[4].

ولو وجد هذا المستشرق أدنى إكراه لما تردد في ذكره وترديده حتى يبغض المسلمين في دينهم، ويصرف غير المسلمين عن الدخول في الإسلام.

وقال أيضاً: "لما كان المسيحيون يعيشون في مجتمعهم آمنين على حياتهم وممتلكاتهم ناعمين بمثل هذا التسامح الذي منحهم حرية التفكير الديني تمتعوا وخاصة في المدن بحالة من الرفاهية والرخاء في الأيام الأولى من الخلافة"[1].

---

(1) الإسلام في عيون غربية : محمد عمارة ص : 79.

(2) الدعوة الإسلامية لتوماس أرنولد مكتبة النهضة، مصر، ط 3، 1970م ص 242.

(3) المرجع السابق : ص 70.

(4) المرجع السابق : ص 99.

ولو كان هناك اضطهاد لغير المسلمين ما سعدوا بالأمان والاستقرار والحرية والرفاهية وممارسة شعائرهم بحرية تامة.

ويقول غوستاف لوبون عن معاملة المسلمين لغير المسلمين فيقول: وكان عرب أسبانيا خلا تسامحهم العظيم يتصفون بالفروسية المثالية، فيرحمون الضعفاء، ويرفقون بالمغلوبين، ويقفون عند شروطهم وما إلى ذلك من الخلال التي اقتبستها الأمم النصرانية بأوربا منهم مؤخراً[2].

لأن الإسلام يتميز بالشمولية فلا يعنى بجانب على حساب الآخر، بل كل تعاليمه سواء، لكن لكل درجته.

وقال أيضاً: "رأينا من آي القرآن أن مسامحة محمد لليهود والنصارى كانت عظيمة إلى الغاية، وأنه لم يقل بمثلها مؤسسو الأديان التي ظهرت قبله كاليهودية والنصرانية على وجه الخصوص، وسنرى كيف سار خلفاؤه على سنته" وقد اعترف بذلك التسامح بعض علماء أوروبا المرتابون أو المؤمنون القليلون الذين أمعنوا النظر في تاريخ العرب، والعبارات الآتية التي أقتطفها من كتب الكثيرين منهم تثبت أن رأينا في هذه المسألة ليس خاصاً بنا. قال روبرتسن في كتابه "تاريخ شارلكن": "إن المسلمين وحدهم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم وروح التسامح نحو أتباع الأديان الأخرى وأنهم مع امتشاقهم الحسام نشرًا لدينهم، تركوا مَن لم يرغبوا فيه أحرارًا في التمسك بتعاليمهم الدينية"[3].

ويقول هنري دي شامبون مدير مجلة "ريفي بارلمنتير" الفرنسية: لولا انتصار جيش شارل مارتل الهمجي على العرب المسلمين في فرنسا لما وقعت بلادنا في ظلمات القرون الوسطى، ولما أصيبت بفظائعها ولا كابدت المذابح الأهلية التي دفع إليها التعصب الديني المذهبي، لولا ذلك الانتصار الوحشي على المسلمين في بواتييه لظلت أسبانيا تنعم بسماحة الإسلام، ولنجت من وصمة محاكم التفتيش، ولما تأخر سير المدنية ثمانية قرون، ومهما اختلفت المشاعر والآراء حول انتصارنا ذاك فنحن مدينون

---

(1) المرجع السابق : ص 81.

(2) حضارة العرب، غوستاف لوبون: ترجمة عادل زعيتر، ط 3، دار إحياء الكتب العربية القاهرة، 1965، ص: 344.

(3) المرجع السابق : حاشية من صفحة 128.

للمسلمين بكل محامد حضارتنا في العلم والفن والصناعة، ومدعوون لأن نعترف بأنهم كانوا مثال الكمال البشري في الوقت الذي كنا فيه مثال الهمجية[1].

فقد اعترف هذا المستشرق بقسوة المسيحيين الذين مارسوا أبشع أنواع الجرائم ضد الإنسانية فيما سمي عندهم بمحاكم التفتيش، التي كانت سيفا مسلطا على رقابهم، ثم أقر بالفضل للحضارة العلمية والأخلاقية للمسلمين، وأقر بأن انتصار شارل على المسلمين سلبهم حريتهم، ووقعوا ثانية تحت محاكم التفتيش، وتأخرهم عن ركب الأمم في الحضارة والرقي.

وكانت سماحة الإسلام سببا في إسلام الشاعر الأمريكي رونالد ركويل فقال بعد أن أشهر إسلامه: "لقد راعني حقا تلك السماحة التي يعامل بها الإسلام مخالفيه، سماحة في السلم، وسماحة في الحرب، والجانب الإنساني في الإسلام واضح في كل وصاياه "[2].

إن عظمة هذا الدين لا تخفى إلا على من جهل حقيقة الإسلام، أو عميت بصيرته عنه، أو كان به لوثة من هوى أو حقد مقيت، وإلا فإن سماحة الإسلام في المعاملة وتيسيره في كل أموره، ظاهر بأدنى تأمل لمن طلب الحق، وسعى إلى بلوغه، والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

- ويقول الأمير تشارلز ولي عهد بريطانيا: "إن الإسلام يمكن أن يعلمنا طريقة للتفاهم والعيش في العالم، الأمر الذي فقدته المسيحية، فالإسلام يرفض الفصل بين الإنسان والطبيعة، والدين والعلم، والعقل والمادة".
- ويقول المستشرق بول دي ركلا: "يكفي الإسلام فخراً أنه لا يقر مطلقاً قاعدة (لا سلام خارج الكنيسة) التي يتبجح بها كثير من الناس، والإسلام هو الدين الوحيد الذي أوجد بتعاليمه السامية عقبات كثيرة تجاه ميل الشعوب إلى الفسق والفجور"[3].

(1) صور من حياة التابعين، عبد الرحمن الباشا، دار الأدب الإسلامي، القاهرة، ط 15، 1418هـ، ص 420.
(2) معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: إدوارغالي الدهبي، مكتبة غريب، مصر، ط 1، 1993م ص 49.
(3) من روائع حضارتنا للدكتور مصطفى السباعي – دار السلام – القاهرة ط 1، 1418 : 1998، ص 71.

- ويقول العلامة الكونت هنري دي كاستري: "درست تاريخ النصارى في بلاد الإسلام، فخرجت بحقيقة مشرقة هي أن معاملة المسلمين للنصارى تدل على لطف في المعاشرة، وهذا إحساس لم يُؤثر عن غير المسلمين.. فلا نعرف في الإسلام مجامع دينية، ولا أحباراً يحترفون السير وراء الجيوش الغازية لإكراه الشعوب على الإيمان".

وقد أقر هذا المستشرق بأن لطف وسماحة الإسلام قي مقابل عنف وقسوة المسيحيين يرجع لأمرين هامين لم يمارسا عند المسلمين:

**أولهما**: المجامع المسيحية التي كانت وسيلة لرجال الدين ليفعلوا بالنصرانية ما يريدون، فقد تطورت النصرانية من ديانة توحيد إلى ديانة تثليث بسبب هذه المجامع.

**ثانيهما**: إكراه الناس على الدخول في النصرانية ولو بالحرب ضدهم، واستخدام أبشع صور الغزو، وممن أقر بهذا الأمر المستشرق الفيلسوف جورج برناردشو: "الإسلام هو الدين الذي نجد فيه حسنات الأديان كلها، ولا نجد في الأديان حسناته! ولقد كان الإسلام موضع تقديري السامي دائماً، لأنه الدين الوحيد الذي له ملكة هضم أطوار الحياة المختلفة، والذي يملك القدرة على جذب القلوب عبر العصور، وقد برهن الإسلام من ساعاته الأولى على أنه دين الأجناس جميعاً، إذ ضم سلمان الفارسي وبلالاً الحبشي وصهيباً الرومي فانصهر الجميع في بوتقة واحدة"[1].

ومن أجمل صور التسامح الإسلامي أنه لم يمنع غير المسلمين من ممارسة شعائرهم الدينية التي لا تضر بالمسلمين، ولم يهدموا لهم كنيسة، ولم تفرض عليهم ضرائب باهظة، بل كانت في حدود الطاقة، ويعفى منها الفقراء والمساكين والشيوخ والنساء والأطفال الذين ليس لهم دخل ثابت، وهذه الضريبة تدفع مقابل حماية المسلمين لهم، وتأمينهم من أي اعتداء وضرر يلحق بهم. وفي هذا المعنى قال "ول ديورانت": "لقد كان أهل الذمة المسيحيون، والزرادشتيون، واليهود، والصابئون يتمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح لا نجد لها نظيرًا في البلاد المسيحية في هذه الأيام، فلقد كانوا أحرارًا في ممارسة شعائر دينهم، واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم، ولم يفرض

---

(1)من روائع حضارتنا للدكتور مصطفى السباعي، ص 72.

عليهم أكثر من ارتداء زي ذي لون خاص وأداء ضريبة عن كل شخص تختلف باختلاف دخله، وتتراوح بين دينار وأربعة دنانير. ولم تكن هذه الضريبة تفرض إلا على غير المسلمين القادرين على حمل السلاح، ويعفى منها الرهبان، والنساء، والذكور الذين هم دون البلوغ، والأَرِقَّاء، والشيوخ، والعَجَزة، والعُمي، والشديدو الفقر، وكان الذميون يعفون في نظير ذلك من الخدمة العسكرية، أو إن شئت فقل لا يُقبلون فيها، ولا تفرض عليهم الزكاة البالغ قدرها 2.5 % من الدخل السنوي، وكان لهم على الحكومة أن تحميهم، ولم تكن تُقبل شهادتهم في المحاكم الإسلامية، ولكنهم كانوا يتمتعون بحكم ذاتي يخضعون فيه لزعمائهم، وقضاتهم وقوانينهم"[1].

وقد أفاض ول ديورانت في الحديث عن الحضارة الإسلامية وحب المسيحيين للمسلمين، ومدى التوافق بينهما، وحب الشباب المسيحي للعلوم الإسلامية والقصائد الشعرية العربية، وتهنئة كل منهما للآخر في المناسبات المختلفة[2].

واعترف ترتون بتسامح الحكام المسلمين فقال: (كان سلوك الحكام المسلمين في الغالب أحسن من القانون المفروض عليهم تنفيذه على الذميين وليس أدل على ذلك من كثرة استحداث الكنائس وبيوت العبادة في المدن العربية الخالصة، ولم تخل دواوين الدولة قط من العمال النصارى واليهود: بل إنهم كانوا يتولون في بعض الأحيان أرفع المناصب وأخطرها فاكتنزوا الثروات الضخمة، وتكاثرت لديهم الأموال الطائلة، كما اعتاد المسلمون المساهمة في الأعياد المسيحية)[3].

ويضرب المؤرخ ترتون لتسامح العباسيين مع أهل الذمة مثلاً في تقليدهم المناصب في الدولة الإسلامية، فلم يحتكر المسلمون المناصب وحدهم، بل كان لغيرهم النصيب منها فيقول: (يمكن اتخاذ إبراهيم بن هلال مثالاً لما قد يصير إليه الذمي من بلوغ أرفع المناصب في الدولة، فقد تقلد إبراهيم الأعمال الجليلة، فامتدحه الشعراء،

---

(1) قصة الحضارة: وِل ديورَانت = ويليام جيمس ديورَانت: تقديم: محيي الدّين صَابر ترجمة: زَكي نجيب محمُود وآخرين: دار الجيل، بيروت–لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس عام النشر: 1408هـ، 1988م، ج13، ص130، 131.

(2) يراجع لمن أراد الاطلاع والاستزادة إلى الصفحات التالية : 133 وما بعدها من الجزء 13. من قصة الحضارة.

(3) أهل الذمة في الإسلام ص 256.

وعرض عليه عز الدولة باختيار بن معز الدولة البويهي أن يوليه الوزارة إن أسلم فامتنع، وكان إبراهيم بن هلال حسن العشرة مع المسلمين عفيفًا في مذهبه، وكان بينه وبين الصاحب إسماعيل بن عباد، والشريف الرضي، مراسلات ومواصلات رغم اختلاف الملل، وكان إبراهيم حافظًا للقرآن)[1].

ويقول هنري دي شامبون مدير مجلة "ريفي بارلمنتير": لولا انتصار جيش شارل مارتل الهمجي على العرب المسلمين في فرنسا لما وقعت بلادنا في ظلمات القرون الوسطى ولما أصيبت بفظائعها ولا كابدت المذابح الأهلية التي دفع إليها التعصب الديني المذهبي، لولا ذلك الانتصار الوحشي على المسلمين في بواتييه لظلت أسبانيا تنعم بسماحة الإسلام ولنجت من وصمة محاكم التفتيش ولما تأخر سير المدنية ثمانية قرون ومهما اختلفت المشاعر والآراء حول انتصارنا ذاك فنحن مدينون للمسلمين بكل محامد حضارتنا في العلم والفن والصناعة مدعوون لأن نعترف بأنهم كانوا مثال الكمال البشري في الوقت الذي كنا فيه مثال الهمجية[2].

ويقول المستشرق دوزي: "إن تسامح ومعاملة المسلمين الطيبة لأهل الذمة أدى إلى إقبالهم على الإسلام وأنهم رأوا فيه اليسر والبساطة مما لم يألفوه في دياناتهم السابقة"[3].

وهذا هو الذي يدعو إليه الإسلام، الدعوة بالقدوة قبل الدعوة بالمحاضرات والخطب والدروس وهذا ليس تقليلا من شأنها لكن من باب العمل قبل القول، وصدق من قال: عمل رجل في ألف رجل خير من قول ألف رجل في رجل، وهذا هو الذي أدى إلى دخول الكثير من الناس قديماً وحديثاً في الإسلام بعد رؤيته القدوة الحسنة في شخص النبي ﷺ أولاً ثم في الصحابة والدعاة الصالحين من بعدهم، فلم نجد ظلماً ولا غدراً ولا خيانة ولا كذباً.

---

(1) وفيات الأعيان : ابن خلكان : جـ 3 ص 256.

(2) صور من حياة التابعين، عبد الرحمن الباشا، دار الأدب الإسلامي، القاهرة، ط 15، 1418هـ، ص 420.

(3) انظر: تاريخ أهل الذمة في العراق، توفيق سلطان، دار العلوم، الرياض، ط1، 1403 هـ، ص 70 نقلا عن: نظرات في تاريخ الإسلام، دوزي، ص 411.

ويقول بول فندلي وهو عضو سابق في الكونجرس الأمريكي: على المسلمين الإعلان جهرا عن هويتهم الإسلامية والبحث عن وسائل تمكنهم من عرض حقيقة دينهم على غير المسلمين.. ولا يجدر بهم انتظار حدوث أزمة كي يعلموا الآخرين بحقيقة دينهم. لا بد للمسلمين أن يجاهروا بإسلامهم مجاهرة يكون سلوكهم الحسن معها وإنجازاتهم المجدية سبيلا للتعرف على الإسلام[1].

فهذه دعوة من هذا المستشرق الذي يدعو إلى افتخار المسلم بدينه، والغيرة عليه، وعدم التخلي عن مبادئه، بدل أن يستحي من الجهر به وسط المجتمعات غير المسلمة التي تفتخر بمنهجها غير السوي، وتدافع عنه بالباطل.

وسماحة الإسلام لم تتوقف على جانب السلم فقط، بل تجلت في أحلى صورها وتعدت إلى جانب الجهاد في سبيل الله، والمعارك التي دارت بين المسلمين وغيرهم، فلا ظلم لمن لم يحمل السلاح من الشيوخ والأطفال والنساء، وهذا منهج الإسلام الذي لا يتوقف على مرحلة بعينها، وهذه مقارنة بين منهج الإسلام في التعامل مع الأخر، ودعوة منظمات المجتمع المدني وحقوق الإسلام التي ملأت الدنيا بالشعارات الجوفاء التي لا تساوى ثمن المداد الذي كتبت به، إن هذه المنظمات تحافظ على حقوق غير المسلمين، أما المسلمون فلا حرج في تجويعهم، وتشريدهم، وقتل أطفالهم، وترميل نسائهم، وتيتيم أطفالهم، والشاهد على ذلك ما يعانيه الأسرى الفلسطينيون في سجون الاحتلال الإسرائيلي، ولا أحد يراعي إنسانيتهم، مع أنهم احتلوا أرضاً ليس لهم حق فيها، حتى أصبحوا كالسيد الذي يتحكم في عبده، وهذا كان سبباً في إسلام الشاعر الأمريكي رونالد ركويل فقال بعد أن أشهر إسلامه: "لقد راعني حقا تلك السماحة التي يعامل بها الإسلام مخالفيه سماحة في السلم وسماحة في الحرب والجانب الإنساني في الإسلام واضح في كل وصاياه"[2].

---

(1)تاريخ أهل الذمة في العراق، توفيق سلطان، ص 344، بتصرف.

(2) معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، إدوار غالي الدهبي، مكتبة غريب، مصر، ط 1، 1993م ص: 49.

إن عظمة هذا الدين لا تخفى إلا على من جهل حقيقة الإسلام أو عميت بصيرته عنه أو كان به لوثة من هوى أو حقد مقيت، وإلا فإن سماحة الإسلام في المعاملة وتيسيره في كل أموره، ظاهر بأدنى تأمل لمن طلب الحق وسعى إلى بلوغه والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

**ويقول مارسيل بوازار**: فتح الإسلام للتعايش على الصعيد الاجتماعي والعرقي حين اعترف بصدق الرسالات الإلهية المنزلة من قبل على بعض الشعوب، لكنه بدا أنه يرفض الحوار في الوقت ذاته على الصعيد اللاهوتي، حين أزال من العقيدة كل ما اعتبر زيفا مخالفا للتوحيد بالمعنى الدقيق للكلمة، وأتاح منطق تعاليمه القوي، وبساطة عقيدته وما يرافقها من تسامح، أتاح كل هذا للشعوب التي فتح بلادها حرية دينية تفوق بكثير تلك التي أتاحتها الدول المسيحية نفسها[1].

ثم انتقل من التنظير إلى الواقع العملي في تطبيق مبدأ التسامح مع غير المسلمين في عهد الخليفة الأول لرسول الله ﷺ أبي بكر الصديق، فقال: "منذ بدء الفتح العربي الإسلامي كان المحاربون المسلمون قد فرضوا على أنفسهم روحاً من التسامح مع غير المسلمين ومع الشعوب المغلوبة، وفي زمن لم يكن فيه العنف يعرف شرعاً ولا عاطفة أصدر أبو بكر الصديق أول خليفة للنبي ﷺ إلى جنوده التعليمات المشهورة المرنة كثيراً التي تختصر الروح الخلقي للقانون الإسلامي[2].

ثم أَنْتَقِل بالقارئ إلى المستشرق جولد تسيهر[3] الذي درس الإسلام، وكانت له جوانب إيجابية في إنصافه له عن واقع عملي، حيث إنه انتقل إلى كثير من البلاد

---

(1) إنسانية الإسلام : مارسيل بوازار: ترجمة عفيف دمشقية . دار الآداب - بيروت - ص 184.

(2) السابق ص : 278.

(3) جولد تسيهر (1266-1340هـ = 1850-1921م مستشرق مجري موسويّ يلفظ اسمه بالألمانية اجناتس. تعلم في بودابست وبرلين وليبسيك. ورحل إلى سورية سنة 1873م، فتعرف بالشيخ طاهر الجزائري وصحبه مدة. وانتقل إلى فلسطين، فمصر، حيث لازم بعض علماء الأزهر. وعين أستاذا في جامعة بودابست (عاصمة المجر) وتوفي بها. له تصانيف باللغات الألمانية والإنكليزية والفرنسية، في الإسلام والفقه الإسلامي والأدب العربيّ، ترجم بعضها إلى العربية. ونشرت مدرسة اللغات الشرقية بباريس كتابا بالفرنسية في مؤلفاته وآثاره. ومما نشره بالعربية (ديوان الحطيئة) وجزء كبير من كتاب (فضائح الباطنية) المعروف بالمستظهري، للغزالي. وترجم إلى الألمانية كتاب (توجيه النظر إلى علم الأثر) لطاهر الجزائري، وكتاب (المعمرين)

الإسلامية كمصر والجزائر وفلسطين، ودرس في جامعاتها العلمية، ودون مؤلفات عدة اختلط فيها الإجحاف بالإنصاف، ومن أهم ما قال: "إنه مما لا يمكن إنكاره أن الأوامر القديمة التي وضعت للمسلمين الفاتحين إزاء أهل الكتاب الخاضعين لهم أثناء هذه المرحلة الأولى من التطور الفقهي كانت قائمة على روح التسامح وعدم التعصب، وأن ما يشاهد اليوم مما يشبه أن يكون تسامحا دينيا في علاقات الحكومات الإسلامية، ونجد ظواهر هذا التشريع في الإسلام في كتب الرحالة في القرن الثامن عشر، يرجع إلى ما كان في النصف الأول من القرن السابع من مبادئ الحرية الدينية التي منحت لأهل الكتاب في مباشرة أعمالهم الدينية(1).

ثم استدل على التسامح الإسلامي بما ورد في القران الكريم من آيات تحث علي العقيدة وعدم إكراه احد على الدخول في الإسلام، ثم وصايا النبي ﷺ لرسله الذين يرسلهم لدعوة غيرهم إلى الإسلام في بلاد غير مسلمة بهذا التسامح في معاملاتهم، وكذلك ما فعله النبي ﷺ مع نصارى نجران حيث جادلهم في أمر المسيح عليه السلام ولكنه لم يكرههم علي اعتناق الإسلام فقال: "روح التسامح في الإسلام قديماً، تلك الروح التي اعترف بها المسيحيون المعاصرون أيضاً، كان لها أصلها في القرآن: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾(2)، وقد جاءت الأخبار عن السنين العشر الأولى للإسلام بمثل التسامح الديني للخلفاء، إزاء أهل الأديان القديمة، وكثيراً ما كانوا يوصون في وصاياهم للفاتحين بالتعاليم الحكيمة، ومن المثل لذلك عهد النبي مع نصارى نجران، الذي حوى احترام منشآت النصارى، ثم هذه القواعد التي أعطاها لمعاذ بن جبل عند ذهابه إلى أهل اليمن لا يزعج يهودي في يهوديته، وفي هذه الدائرة العالية التي اندمجت

---

للسجستاني ، وغيرهما . الأعلام : خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي : دار العلم للملايين ط: 15 – 2002 م ج 1 ص 84.

(1) العقيدة والشريعة: دار الكتاب المصري ط 1 – 1946 ص: 38.

(2) سورة البقرة الآية: 256.

في الإسلام وبموجبها كانوا – في مقابل دفع الجزية – يستطيعون مباشرة شؤونهم الدينية من غير إزعاج لهم[1].

وكما أن مبدأ التسامح كان جاريا في الأعمال الدينية، كذلك من جهة أخرى كان يراعي فقهياً، فيما يتعلق بالمعاملات المدنية والاقتصادية بالنسبة لأهل الكتاب، مبدأ الرعاية والتساهل، فظلم أهل الذمة وهم أولئك المحتمون بحمى الإسلام من غير المسلمين، كان يحكم عليه بالمعصية وتعدي الشريعة، ففي بعض المرات عامل حاكم إقليم لبنان الشعب بقسوة عندما ثار ضد ظلم أحد عمال الضرائب فحكم عليه بما قاله الرسول عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَبْنَاءِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، عَنْ آبَائِهِمْ دِنْيَةً عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا، أَوِ انْتَقَصَهُ ، أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ، أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بِغَيْرِ طِيبِ نَفْسٍ، فَأَنَا حَجِيجُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[2][3].

**جابر بيلي:**

أما هذه الشهادة من المستشرقين المنصفين للإسلام فهي من المستشرق الايطالي المعاصر، والعالم البارز جابر بيلي، 1904 – 1996م وهو كبير أساتذة اللغة العربية وآدابها في جامعة روما، والمبرز في دراسة الشعر العربي على مر تاريخه، وفي تحقيق نصوص التاريخ الإسلامي، وفي الدراسة الإسلامية الغربية وتاريخها، والفرق الإسلامية، ومقارنة النصرانية بالإسلام[4].

وهو في شهادته هذه يقارن بين سماحة الإسلام وتعصب النصرانية، ويؤكد على تحول سماحة الإسلام إلى واقع معاش، وليس مجرد فكر نظري.

ومن أهم ما قاله: إن الإسلام أضفى على عقائد أهل الكتاب مكانة خاصة يحميها الشرع، وإن لم تكن ذات مرتبة عليا في الدولة، ولم يدم التزمت والاضطهاد فترات طويلة

---

(1)العقيدة والشريعة، ص: 37-38.

(2) سنن أبي داوود أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد : المكتبة العصرية، صيدا – بيروت باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات ح : 3052 .ج 3 ص : 170.

(3) العقيدة والشريعة ص: 46.

(4) الإسلام في عيون غربية : محمد عمارة : ص : 207.

إلا في أوقات الشدة وعدم الشعور بالأمان، أما قانون المسيحية فليس فيه أي مكان لأي دين آخر، لذا فقد انتقل بسرعة وبتطور منطقي إلى التعصب والاضطهاد عندما انتصر على الإسلام[1].

لقد انتشر دين بلاد العرب الذي جلبه الفاتحون معهم في شبه الجزيرة العربية بسرعة، كما حدث في جميع البلاد التي فتحها العرب، وأصبح هو السائد بسرعة بين سكان البلاد الأصليين الذين اعتنقوه، إلى جانب عقائد أهل الكتاب التي أصبح لها أعيادها الدينية والثقافية وطقوسها الخاصة وكتابها وقديسوها، ورغم أن مكانته كانت دون الإسلام فقد كان لها وضع قانوني كامل[2].

ثم تأتي شهادة الكونت هنرى الذي يقارن فيها بين منهج أبي بكر الصديق رضي الله عنه في معاملة مخالفيه وبين ما جاء في الزبور فقال: "ويحسن هنا أن نقابل بين تعاليم أبي بكر في حروب الردة، وتعاليم الكتاب الخامس من الزبور فيما يتعلق بمعاملة الكلدانيين". قال: "إذا اقتربت من مدينة لتحاصرها فاعرض عليها الأمان. فإن قبلته فقد سلم كل من فيها، وإن أبت وبادأتك بالعدوان فشدد الحصار عليها. ومتى وفقك الله للظفر بها فاحطم رأس كل ذكر فيها بحد الحسام". ولاحظ "الكونت" أن المسلمين فرقوا لأول يوم من قيام أمرهم بين عباد الأصنام وبين اليهود والنصارى، ورسموا لكل منهما معاملة خاصة. كما قرر أن الدولة الرومانية أساءت السيرة داخل حدودها وخارجها. فكان المسلمون أجدر بسيادة العالم منها[3].

ثم بين حقيقة معاملة المسلمين للنصارى وأنها تدل على لطف وعطف وشفقة المسلمين في التعامل لهم فقال: ولقد درست تاريخ النصارى في بلاد الإسلام فخرجت منه بحقيقة مشرقة. هي أن معاملة المسلمين للنصارى تدل على لطف في المعاشرة وترُّفع عن الغلظة، وعلى حسن مسايرة ورقة مجاملة.. وهذا إحساس لم يؤثر عن غير المسلمين. فإن الشفقة والحنان كانا يعتبران . لدى الأوروبيين . عنوانا على الضعف. وهذه ملاحظة

---

(1) الإسلام في عالم البحر المتوسط : جابر بيل : القسم الأول ص : 143.

(2) المصدر السابق ص 116.

(3) التعصب بين المسيحية و الإسلام: محمد الغزالي: دار نهضة مصر، الطبعة الثانية: 2000م. ص: 182-183.

لا أرى وجها للطعن فيها. ولا يفوتني أن أذكر حادثا عرض للكنيسة الأندلسية سنة 851م، فقد تخيل رجالها أنهم مضطهدون!. على حين كان المسيحيون عامة يقيمون شعائر دينهم في " قرطبة" ولا يشكون من حكم الإسلام شيئا[1].

ثم نفي الكونت المنصف العنف عن الإسلام بل يجعل حسن معاملة المسلمين لغيرهم كانت السبب في انتصار العدو عليهم لأن المسلمين لا يعرفون الخبث ولا الدهاء فقال: "إن الإسلام لم ينتشر بالعنف والقوة كما يزعم المغرضون. بل الأقرب إلى الصواب أن يقال: إن مسالمة المسلمين ولين جانبهم كانا السبب في سقوط دولتهم"[2].

فهذه الشهادات وغيرها الكثير مما تفوه به غير المسلمين يدل علي أن الإسلام هو الشريعة التي تسامحت مع غير المسلمين ما داموا لا يرفعون السلاح علي المسلمين.

ولم تقف شهادة غير المسلمين علي سماحة الإسلام في معاملة غير المسلمين عند الرجال فقط بل امتدت إلي الجنس الأخر وهن النساء، حيث اعترفت إحدى المستشرقات بسماحة الإسلام، وأنهم لم يكرهوا أحدا علي الدخول في الإسلام، كما فعل أصحاب الديانات الأخرى، منهن المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه حيث قالت: "العرب لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام فالمسيحيون والزرادشتية واليهود الذين لاقوا قبل الإسلام أبشع أمثلة للتعصب الديني وأفظعها، سمح لهم جميعا دون أي عائق يمنعهم بممارسة شعائر دينهم، وترك المسلمون لهم بيوت عبادتهم، وأديرتهم، وكهنتهم وأحبارهم دون أن يمسوهم بأدنى أذى، أوليس هذا منتهى التسامح؟ أين روى التاريخ مثل تلك الأعمال ومتى؟ ومن ذا الذي لم يتنفس الصعداء بعد الاضطهاد البيزنطي الصارخ، وبعد فظائع الأسبان واضطهاد اليهود؟ إن السادة والحكام المسلمين الجدد لم يزجوا أنفسهم في شئون تلك الشعوب الداخلية. فبطريك بيت

---

(1) التعصب بين المسيحية و الإسلام: محمد الغزالي، ص: 188.
(2) المصدر السابق: 191.

المقدس يكتب في القرن التاسع لأخيه بطريك **القسطنطينية عن العرب: إنهم يمتازون بالعدل ولا يظلموننا البتة وهم لا يستخدمون معنا أي عنف**"[1].

وقد نفت هذه المستشرقة الإكراه عن المسلمين، حتى لا يفتري أحد ويقول إن المسلمين يفرضون دينهم بالقوة علي غير المسلمين، فقالت: "لا إكراه في الدين، هذا ما أمر به القرآن الكريم، فلم يفرض العرب على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام، فبدون أي إجبار على انتحال الدين الجديد اختفى معتنقو المسيحية اختفاء الجليد، إذ تشرق الشمس عليه بدفئها! وكما تميل الزهرة إلى النور ابتغاء المزيد من الحياة، هكذا انعطف الناس حتى من بقي على دينه، إلى السادة الفاتحين"[2].

وبعد فهذه بعض من شهادات غير المسلمين ناطقة بالحق الصراح الذي لا يحتمل تأويلا ولا تبديلاً، ولم تقتصر علي عصر معين، بل ضمت كل عصور المسلمين، ولم تقتصر علي جنس معين، بل شملت الرجال والنساء، ولم يجبروا علي الاعتراف بهذا الحق، بل الأمانة العلمية تتطلب منهم ذلك، ومما يحزن القلب أن الغرب لا يريد أن تصل الحقيقة إلي الغرب، حتى لا يدخل الإسلام، ولكن الله غالب علي؟ أمره، وسوف يعم الإسلام جميع الأرض، وهذه سنة الله في الأرض.

## المبحث الثاني:

## ما يتعلق بشخص النبي ﷺ

من أهم الجوانب التي تناولتها نصوص المستشرقين المنصفة ما يخص شخص النبي ﷺ، سواء من ناحية شخصيته ذاتها، أم من جانب أخلاقه التي أبهرت العالم قديماً وحديثاً، وجعلت غير المسلمين يضعون عنده الأمانات؛ لما علموا من حسن خلقه، فقد سمي عندهم بالصادق الأمين، أم من جانب الرسالة التي كلف بها من الله عز وجل، وانتشرت في ربوع الأرض، ولا تزال باقية إلى اليوم دون تحريف أو تبديل، وهذه

---

(1) شمس العرب تسطع على الغرب، زيغريد هونكه، دار صادر، بيروت ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، ط: 10، 1423هـ ص: 364.

(2) المرجع السابق ص: 364-368.

الشهادات ليست من بلد بعينها، وفئة مخصوصة، أو جيل واحد، بل تعددت وتنوعت فشملت كل من سكن المعمورة ليقول للمسلمين وغير المسلمين إن الحق أبلج ولا ينكر رؤيته إلا من في عينيه رمد، وأول هذه الشهادات للمستشرق هـ. ج. ويلز الذي وصل إلى الحقيقة من أخصر طريق، فأوجز الإنصاف في كلمات قليلة لكنها تحمل معاني كثيرة معبرة، فقد ركز على إيمان أقرب الناس بالنبي ﷺ؛ لأن الكذاب ربما يصدقه أبعد الناس منه، والذين لم يعاشروه، لكن عندما يقبل على هذا الدين هذا الكم الزاخر من العرب بكل فئاتهم وبطونهم كأبي بكر وعمر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف سادات قريش، ثم يؤمن به سلمان الفارسي الذي ترك دين قومه وظل يبحث عن الحق عشرين عاماً حتى تحقق له ما يريد، ووجد بغيته في الإسلام، وصهيب الرومي الذي ترك قومه وجاء إلى رسول الله ﷺ، ثم ترك المال لقريش وقت الهجرة غير مبال به، ثم انتقلت هذه الرسالة لتشمل العالم كله من أقصاه إلي أقصاه وفي كل يوم يقبل على الإسلام العلماء والأثرياء وعلية القوم وأصحاب الجاه والسلطان ليس من دعوة المسلمين لهم لكن من اطلاعهم على تعاليم الإسلام، وأخلاق سيد الأنام ﷺ، وكم قرأنا وسمعنا عن قساوسة ورهبان في كل عصر ومصر تركوا دين قومهم واعتنقوا الإسلام رغبة منهم؛ لأنه الدين الحق، وما سواه باطل: فقال هـ.ج ويلز: "إن من أدمغ الأدلة على صدق مُحَمَّد كون أهله وأقرب الناس إليه يؤمنون به، فقد كانوا مطلعين على أسراره، ولو شكوا في صدقه لما آمنوا له"[1].

ثم يأتي الفيلسوف كارليل في كتاب الرسالة المحَمَّدية لينفي الكذب عن رسول الله ﷺ؛ لأن الكذاب لا يقيم دولة ولا ديناً ينتشر أتباعه في شتى بقاع الأرض، ولو خدع الناس مرة ما استطاع أن يخدعهم أخرى، ولو خدع فئة ما استطاع أن يخدع غيرها، ثم أثنى على رسالة النبي ﷺ التي لا تصدر إلا عن عالم الغيب؛ لأنها رسالة حق فقال: هل رأيتم معشر الناس أن رجلاً كاذباً يستطيع أن يوجد ديناً وينشره؟ عجب والله، إن الرجل الكاذب لا يقدر أن يبني بيتاً من الطوب، وعلى ذلك فلسنا نعد مُحَمَّداً

(1) موقع نبي الإسلام على شبكة الإنترنت العالمية.

قط رجلاً كاذباً يتذرع بالحيل والوسائل إلى بغيته، أو يطمح إلى درجة ملك، أو غير ذلك من الحقائر والصغائر، وما الرسالة التي أداها إلا حق صريح، وما كانت كلمته إلا صوتاً صادقاً صادراً من العالم المجهول – يعني الغيب – كلا! ما مُحَمَّد بالكاذب ولا بالملفق، وإنما هو قطعة من الحياة، قد تفطر عنها قلب الطبيعة فإذا شهاب قد أضاء العالم أجمع، ذلك أمر الله"(1).

والإنسان الذي يتلقى العلم عن غيره ربما يعرف أموراً لا يعرفها غيره، لكن المعجزة من يعيش طوال حياته لا يقرأ ولا يكتب، ويأتي لقومه بما لم يستطيعوا أن يأتوا به وتنبأ عن أمورٍ ستحدث بعد عشرات السنين بل ربما المئات، وهذا دليل على صدق النبي ﷺ في دعواه، وهذا ما اعترف به كارليل حيث قال: "ثم علينا أن لا ننسى شيئاً آخر، وهو أن مُحَمَّداً – ﷺ- لم يتلق دروساً عن أستاذ أبداً، وكانت صناعة الخط حديثة العهد إذ ذاك في بلاد العرب، ويظهر لي أن الحقيقة هي أن مُحَمَّداً لم يكن يعرف الخط والقراءة، وكل ما تعلمه هو عيشة الصحراء وأحوالها، وكل ما وفق إلى معرفته هو ما أمكنه أن يشاهد بعينه، ويتلقى بفؤاده من هذا الكون عديم النهاية، وعجيب والله أمية مُحَمَّد! نعم إنه لم يعرف من العالم ولا من علومه إلا ما تيسر له أن يبصره بنفسه، أو يصل إلى سمعه في ظلمات صحراء العرب، وإني لأعرف عنه أنه كان كثير الصمت، يسكت حيث لا موجب للكلام، فإذا نطق فما شئت من لب وفضل، وإخلاص وحكمة، لا يتناول غرضاً فيتركه إلا وقد أنار شبهته، وكشف ظلمته، وأبان حجته، واستنار دفينته، وهكذا يكون الكلام وإلا فلا!(2).

ثم نفى الطمع عن النبي ﷺ وحب الرياسة كغيره من ملكوك الدنيا ككسرى وقيصر وغيرهما الذين كانت لهم سلطة وقوة أرهبوا بها العالم كله، وأقاموا ملكهم علي الإكراه، والجرائم البشعة، ولو كان النبي يريد مالاً لكان من أثرياء مكة، ولو يريد منصباً لصار سيد قومه، لكنه فاز بالسيادة والريادة وحب الناس له، واتباعهم إياه لما رأوا من

(1) موقع نبي الإسلام.
(2) المرجع السابق.

زهده وعدم الطمع والتكالب على الأموال التي كانت تعطى له هدية من كل مكان، ولم يركن إلى الراحة بل اشتغل برعي الغنم والتجارة ليعلي من قدر نفسه ولا يعيش عالة على أموال المسلمين فقال: "أيزعم الكاذبون أن الطمع وحب الدنيا هو الذي أقام مُحَمَّداً وأثاره؟ وهذا الزعم حماقة – وأيم الله – وسخافة وهوس! أي فائدة لمثل هذا الرجل في جميع أموال بلاد العرب، وفي تاج قيصر، وصولجان كسرى، وجميع ما في الأرض من تيجان وصوالج ؟ وأين تعبير الممالك والتيجان والدول جميعها بعد حين من الدهر؟ أفي مشيخة مكة، وقضيب مفضفض الطرف، أو في ملك كسرى؟ كلا! إذن فلنضرب صفحاً عن مذهب الجائرين القائل: "إن مُحَمَّداً كاذب"، ونعد مواقفهم عاراً وسُبَّةً، وسخافةً وحُمقاً، فلنربأ بنفوسنا عنه ولنترفع"[1].

هذا ما كان من مواقف أولئك الرجال من أبناء الغرب المسيحي في ذلك التاريخ أي قبل قرنين.

أما في قرننا هذا القرن الحادي والعشرين فقد ازدادت الحقيقة وضوحاً، وزاد الحق ظهوراً؛ وذلك بفضل تقدم العلم والنهضة الثقافية، ومزيد الحرية في الأفكار ولاسيما في العقيدة بشأن دين من الأديان، أو مبدأ من المبادئ، ذلك لأن مُحَمَّداً ﷺ صادق في دعوته، أمين في تبليغ رسالته، وأن دينه دين حق، كلما بحث الباحثون، وناقشوا حوله، وحققوا في تعاليمه يزداد ظهوراً، فيزيد أتباعه والمؤيدون له، والمنصفون بحقه. ومن أبرز هؤلاء الذين أنصفوا النبي ﷺ الكاتب الإنجليزي المعروف برناردشو الذي حقق رسالة مُحَمَّد ﷺ، وحقق دينه، ودرس مبادئه دراسة محايدة حرة، لا ينزع إلا نحو الحق، وعاش في هذا القرن، والذي تحدث عن واقع المجتمعات الغربية التي اتخذت العلمانية والاشتراكية والشيوعية شعاراً لها فعلمت زيفها وبطلانها فأقبلت على تطبيق تعاليم الإسلام وإن لم تدن به؛ لأنها وجدت فيها الرقي والحضارة والتقدم، ليس هذا فحسب بل هناك بشريات كثيرة تبشر بإقبال العالم الغربي على الإسلام؛ لأنه مل من النظم الوضعية، ووجد في الإسلام بغيته، ومن أجل ذلك يطالعنا الإعلام بوسائله

(1) موقع نبي الإسلام.

المختلفة بالحديث عن إسلام الكبار من الرجال والعلماء وقادة الغرب، وتركهم السلطة والمال والجاه والسلطان؛ لحبهم لهذا الدين. فقال برناردشو: "إن أوروبا الآن ابتدأت تحس بحكمة مُحَمَّد ﷺ، وبدأت تعشق دينه، كما أنها ستبرئ العقيدة الإسلامية مما اتهمت به من أراجيف رجال أوروبا في العصور الوسطى، وسيكون دين مُحَمَّد هو النظام الذي يؤسس عليه دعائم السلام والسعادة، ويستند على فلسفته في حل المعضلات، وفك المشكلات والعقد"، ثم قال: "وإن كثيرين من مواطني ومن الأوروبيين الآخرين يقدسون تعاليم الإسلام، وكذلك يمكنني أن أؤكد نبوءتي فأقول: إن بوادر العصر الإسلامي الأوروبي قريبة لا محالة!"(1).

ولقد أدرك هذا المستشرق قيادة النبي ﷺ الرشيدة التي جمعت المتفرق قديما وحديثاً، واستبدلت المحاسن بالمساوئ، والعيوب بالمزايا، فاقر بأن العالم اليوم بما يلاحقه من أحداث جسام، ومشاكل عظام لا يستطيع أحد أن يحلها إلا أن يتسلم النبي ﷺ قيادة البلاد فهنا تحل كل هذه المعضلات، وتتحقق السعادة للمجتمع كله فقال: "وأعتقد أن رجلاً كمُحَمَّد لو تسلم زمام الحكم في العالم بأجمعه اليوم لتم النجاح في حكمه، ولقاد العالم إلى الخير، وحل مشاكله على وجه يحقق للعالم كله السلام والسعادة المنشودة"(2).

أما البروفيسور عبد المسيح الأنطاكي المسيحي: فقد سرد للقارئ تاريخ دعوة النبي ﷺ بكل حيادية وإنصاف، فبين أن المسلمين ما قاتلوا غيرهم إلا دفاعا عن أنفسهم ضد اعتداء قريش ومن تبعها من غير المسلمين، غير منتقمين ممن لم يعتدي عليهم، ثم سرد الآيات القرآنية التي تتحدث عن الجهاد في سبيل الله والدفاع عن النفس وقتال المعتدين. فقال ما نصُّهُ: "إن المصطفى مُحَمَّداً – ﷺ – تدرج في دعوته، حيث ابتدأ بإعلان دعوته مسالماً، ثم أوجد الله له في الأوس والخزرج أنصاراً بالمدينة، فهاجر من مكة إليهم بأصحابه تخلصاً من أذى قريش، فأبى القرشيون إلا أن يعملوا

(1) موقع نبي الإسلام.
(2) المرجع السابق.

على النكاية بهم، فأرسلوا أولاً من يتبع خطواته وهو فار إلى المدينة من ظلمهم ليعيدوه إلى مكة فيسجنوه أو يقتلوه، ولما فشلوا في هذه الرغبة أخذوا يجمعون كلمة العرب على قتاله، حينئذ أذن الله له ولأصحابه وأنصاره بمقاتلة المشركين لسببين:

**أولهما**: الدفاع عن النفس بإزاء المعتدين.

**وثانيهما**: الدفاع عن الدعوة بإزاء الذين تعرضوا لها، فقد كانوا يفتنون المهتدين – يعني الذين آمنوا بمُحَمَّدٍ ﷺ بالاضطهاد والتعذيب، ويصدون الآخرين عن الهدى عنوة، ويقومون بمحاولة منع الداعي عن تبليغ دعوته بالسخرية به وغيرها، ثم بمحاولة قتله.

أما أمر الله بالقتال فقد جاء في مواضع شتى من القرآن منها قول الله تعالى:﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ ٣٩ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ٤٠ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ ﴾[1].

وأنت ترى في هذه الآية الكريمة أن سبب إذن الله للمسلمين بالقتال هو ظلم المشركين لهم، وما ذنبهم إلا قولهم "ربنا الله"، فأخرجوا من ديارهم لهذا الاعتقاد – اعتقاد التوحيد –.

ومضى البروفيسور يقول: "وجاء في القرآن أيضاً في سبيل القتال قوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ١٩٠ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡ وَأَخۡرِجُوهُم مِّنۡ حَيۡثُ أَخۡرَجُوكُمۡۚ وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۚ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِيهِۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمۡ فَٱقۡتُلُوهُمۡۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ ١٩١ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ١٩٢ وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ١٩٣ ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ

(1) سورة الحج : 39-41.

﴿ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ ﴾[1] وأنت ترى في هذه الآيات الكريمة ما يخلق ويجدر أن يصدر عن الإله الواحد، العادل المؤدب، القهار الرحيم، وذلك لجمعها بين الدفاع عن النفس، وتأديب المعتدين، وإبطال الفتنة، والانتصار لدين الله، وفي القرآن أشباه لهذه الآيات الكريمة العادلة التي أنزلت على مُحَمَّد بن عبد الله لعزة الدين، وردع الظالمين المعتدين"[2].

وفي الختام قال البروفيسور مقرراً القاعدة التي أرساها الإسلام في معاملة غير المسلمين في حالتي السلم والحرب فلا عدوان إلا باعتداء على المسلمين، وإن كان غير ذلك فهناك المودة والرحمة والعدل فقال: "لا جرم أن الإسلام كان ولا يزال مسالماً من سالم أهله إذ قال الله سبحانه: ﴿ لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ٨ إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَأَخۡرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخۡرَاجِكُمۡ أَن تَوَلَّوۡهُمۡۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾[3]، وفي هذه الآيات الكريمة تتجلى روح الإسلام العادلة بأجل تجليها لدى المنصفين"[4].

وانتصار القائد في أي معركة على أعدائه تجعله يفتخر بنفسه ويعلو على غيره وينتقم منهم حيث إن الفرصة مواتية له، فيقتل الصغير والكبير والقوي والضعيف والطفل والمرأة لا يراعي الجوانب الإنسانية كما يحدث الآن في الأراضي الإسلامية المحتلة، ولكن النبي ﷺ أعطى المثل الأعلى لكل قائد ينتصر على نفسه في معاملة الفئة المنهزمة، وهذا ما جلاه المستشرق أميل دير مانجم في كتابه حياة مُحَمَّد حيث قال: "إن مُحَمَّدا رسول الإسلام – ﷺ– قد أبدى في أغلب حياته – بل في طول حياته – اعتدالاً لافتاً للنظر، فقد برهن في انتصاره النهائي على عظمة نفسية قلَّ أن يُوجد لها مثيل في التاريخ، إذ أمر جنوده أن يعفوا عن الضعفاء والمسنين، والأطفال والنساء،

---

(1) سورة البقرة :190– 194.

(2) موقع نبي الإسلام.

(3) سورة الممتحنة :آيتا: 9/8.

(4) موقع نبي الإسلام.

وحذرهم أن يهدموا البيوت، أو أن يسلبوا التجار، أو أن يقطعوا الأشجار المثمرة، وأمرهم أن لا يجردوا السيوف إلا في حالة الضرورة القاهرة، بل قد سمعناه يؤنب بعض قواده، ويصلح أخطاءهم إصلاحاً مادياً"[1].

وعندما نطبق هذا النص على ما فُعل في بلاد المسلمين التي قامت لتقاوم الظلم والاستبداد والعدوان الغاشم الذي حل بها من قبل حكامها الذين أفسدوا بلادهم قوبلت بأشد أنواع الظلم والإيذاء، فرأينا سيلان الدماء واغتصاب النساء وقتل الأطفال، وليس هذا فحسب بل قضوا على مقدرات وخيرات البلاد؛ حتى يتركوها خاوية على عروشها، وتنتقل من الغنى إلى الفقر.

وفي حالة استيلاء كثير من القادة على الغنائم ممن انتصروا عليه فربما ادخر القائد لنفسه، وليس هذا في الحرب فقط بل في أموال الشعب التي تكون تحت سيطرته ولا ينال الشعب منها إلا الفتات، ولكن النبي ﷺ لم يفعل ذلك، بل انعكست هذه الغنائم على فئتين: أولهما: المجاهدون، وثانيهما: الصدقات على الفقراء والمساكين، ولذلك فقد أنصف دير مانجم النبي ﷺ في هذا الجانب فقال: "إن الغنائم الحربية كانت في ذلك العهد النتيجة العادية لكل جهاد، بل يمكن أن يُقال: إنها كانت مع التجارة، وتربية الحيوان؛ هي الصناعة الوطنية العربية، فأعلن مُحَمَّد رسول الإسلام إباحتها لأتباعه استجابة لضعفهم، ولكنه حددها بقواعد دقيقة، فخصص الجزء الأكبر منها للصدقات، ولحاجات الجيش، كما أنه حظر في قسم الأسرى إبعاد الأطفال عن أمهاتهم)[2].

وقد نشرت مجلة الصراط المستقيم في بغداد العدد ربيع الأول سنة 1315هـ مقالاً بقلم عربي مسيحي بعنوان رسول الوحدة يقول فيه: "في حياة مُحَمَّد بن عبد الله -ﷺ- أسطع دليل يحمله تاريخ الحضارة إلينا، ويدل على ما للعقيدة الراسخة في قلب المؤمن من قوة تجمع شتات الناس، وتوحد كلمة أخلاطهم (قبائلهم المختلطة)، وتخلق

---

(1) موقع نبي الإسلام.

(2) المرجع السابق .

من بدو الصحاري ورجال القفار أبطالاً أفذاذاً، لا يقوى على الوقوف في سبيل جهادهم من أجل المبدأ السامي واقف.

فهذا رد على من يقول ويردد في البلاد التي تجمع بين المسلمين وغيرهم بأن هناك ظلما للفئة القليلة، وأنهم مظلومون ومضطهدون، وسلبت حقوقهم، وهناك فتنة طائفية، ويستغلون أي نزاع يقع بين المسلمين والنصارى ليشعلوا نار الفتنة والوقيعة بينهما.

أطل مُحَمَّد الأمين من منافذ الحياة فاقداً أمه وأباه، فشاهد أنقاض حمير، وخراب سبأ وقد شخص عليها اللات والعزى، ورأى قومه غارقين في سبات الجاهلية العميق متفرقين في طرائق، ولم يبق لهم من حضارتهم الدارسة وعزهم الغابر غير (كعبة يحجون إليها، وشعر حماسي تافه جله ينشدونه في أسواق اختلط فيها حابل الحضر بنابل البدو.

وفي قلب بيئة أظلمت فيها عقول الخاصة، وانحطت فيها أخلاق العامة، رفع النَّبيّ العربي صوته العالي يدعو أمته إلى الوحدة بالتوحيد، وإلى المجد بالجهاد، مستمداً قوته من وحي وإلهام فياض في نفسه الكبيرة، فرفعه فوق الناس، وجعله أعظم زعيم رآه البشر في تاريخ الإصلاح والحرب والسياسة، لا يذكر في جانبه نبي ولا زعيم ولا مصلح آخر.

ثم بينت مجلة الصراط المستقيم ما فعله المشركون برسول الله ﷺ عندما جهر بدعوته فقالت: قال مُحَمَّد – ﷺ– كلمته فسخر قومه من دعوته، وسفهوا نبوته، وناصبوه العداء؛ حتى ألجأوه إلى الهجرة من وطنه، فهرب من مكة متوجهاً إلى المدينة مع صديقه أبي بكر الصديق، ولما تسرب اليأس إلى قلب رفيقه في السفر أوصاه أن لا يحزن لأن الله معهما، وحقاً إن الله كان معه، كان في قلبه مبعث إيمانه الراسخ بمبدأه القويم مبدأ توحيد أمته في اعتقادها وفي مسعاها.

لقد وقف فتى قريش يومئذ فريقاً وحده، لا نصير له غير الله الواحد، ولا عون له غير قوة إيمانه، ووقف العالم برمته بعربه وأعرابه وعجمه فريقاً ثانياً عليه، ابن عبد الله

صف واحد، والجزيرة العربية والأمبراطورية الرومانية والفارسية في صف آخر متألبة عليه."

ويتضح مما سبق إنَّ رسولَ الإسلامِ مُحَمَّداً ﷺ لم يُبعث إلى قومِهِ العرب فحسب، بل بُعث إلى شعوب العالم عامة، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[1]، ولهذا فإن الله العليم الحكيم الذي أرسله قد أعده قبل أن يرسله لتحمل هذه الرسالة العالمية بالصفات العظيمة التي تتطلبها رسالته من كثرة الذكاء، وشدة التدين والتقوى، وعظمة الرأفة وغيرها، وقد وصفه الله ربه فقال: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾[2]، وقد أنصف بارتلمي فاعترف بما هو الحق الذي لا يجوز إنكاره بقوله الأخير: "ونعد دينه الذي دعا الناس إلى اعتقاده جزيل النعم على جميع الشعوب التي اعتنقته" لأن بعثته بهذا الدين كانت في الحقيقة رحمة لجميع العالم، وقد قال الله – عَزَّ وجَلَّ – في وصف هذه البعثة ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾[3] والحمدُ للهِ على ذلكَ أولاً وآخراً.

وهذا ول ديورانت في حديثه المفصل عن النبي ﷺ تناول حياته منذ نعومة أظفاره، وبيئته الطاهرة، واسمه الزكي، وأنه استطاع أن يخوض غمار أكثر من خمس وستين معركة بين غزوة وسرية قاد بعضها بنفسه، وولى الصحابة على البعض الأُخر، واعترف بأن شخصية النبي ﷺ ذات قيادة رشيدة استطاعت أن ترفع المستوى الروحي والأخلاقي والاجتماعي في مجتمع ربما سادته الغلظة والقسوة والجفوة لظروف عيشته في الصحراء، وأسس النبي ﷺ مجتمعاً متكامل الجوانب الأركان لا تنقصه عوامل الحضارة التي مكنته أن تجوب دولته ما يقارب من نصف العالم في حياته، ثم النصف الثاني قبل أن يكتمل القرن الأول الهجري على يد المجاهدين الفاتحين من الصحابة والتجار العرب. فقال: وإذا ما حكمنا على العظمة بما كان للعظيم من أثر في الناس قلنا إن

(1) سورة سبأ الآية :28.
(2) سورة القلم الآية : 4.
(3) سورة الأنبياء الآية : 107.

محمداً كان من أعظم عظماء التاريخ، فقد أخذ على نفسه أن يرفع المستوى الروحي والأخلاقي لشعب ألقت به في دياجير الهمجية حرارة الجو وجدب الصحراء، وقد نجح في تحقيق هذا الغرض نجاحاً لم يدانه فيه أي مصلح آخر في التاريخ كله، وقلّ أن نجد إنساناً غيره حقق كل ما كان يحلم به. وقد وصل إلى ما كان يبتغيه عن طريق الدين، ولم يكن ذلك لأنه هو نفسه كان شديد التمسك بالدين وكفى، بل لأنه لم يكن ثمة قوة غير قوة الدين تدفع العرب في أيامه إلى سلوك ذلك الطريق الذي سلكوه، فقد لجأ إلى خيالهم، وإلى مخاوفهم وآمالهم، وخاطبهم على قدر عقولهم، وكانت بلاد العرب لمّا بدأ الدعوة صحراء جدباء، تسكنها قبائل من عبدة الأوثان، قليل عددها متفرقة كلمتها، وكانت عند وفاته أمة موحدة متماسكة. وقد كبح جماح التعصب والخرافات، وأقام فوق اليهودية والمسيحية، ودين بلاده القديم، ديناً سهلاً واضحاً قوياً، وصرحاً خلقياً قوامه البسالة والعزة القومية. واستطاع في جيل واحد أن ينتصر في مائة معركة، وفي قرن واحد أن ينشئ دولة عظيمة، وأن يبقى إلى يومنا هذا قوة ذات خطر عظيم في نصف العالم[1].

ثم أثنى على دعوة النبي ﷺ التي لم تترك الحديث المفصل عن العلم الذي به ترتقي الأمم وتقام الحضارات، وتؤسس البلاد على حب الاطلاع على ثقافات غيرها من الأمم. فقال: تدل الأحاديث النبوية على أن النبي كان يحث على طلب العلم ويعجب بهِ، فهو من هذهِ الناحية يختلف عن معظم المصلحين الدينيين فيقول ﷺ : "مَن سلك طريقاً يطلب علماً سهل الله لهُ طريقاً إلى الجنة" ويقول ﷺ: "يوزن مداد العلماء بدم الشهداء فيرجح مداد العلماء على دم الشهداء"[2].

ولقد أدرك جولد تسيهر قيمة الهجرة إلى المدينة المنورة التي من خلالها أسس المجتمع المتكامل سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وأُرسي للأمة قواعد الحلال والحرام، وكل ما يهم دنياهم وأخراهم. فقال: "كانت الهجرة إلى المدينة تحولاً كبيراً في سياسة الرسول

(1) قصة الحضارة : ج 13 ص 47.
(2) المرجع السابق ج 13 ص 167.

ﷺ، فقد أصبح مُحَمَّد (بعد الهجرة) مجاهداً وغازياً، ورجل دولة، ومنظم جماعة جديدة أصبحت تتسع وتنمو شيئاً فشيئاً، وعندئذ اتخذ الإسلام شكله النهائي، وعندئذ أظهرت البذور الأولى لنظامه الاجتماعي والفقهي والسياسي"[1]، ثم قارن بين دعوة النبي في مكة والمدينة فقال: "في مكةَ كَانَ الرَّسُولُ ﷺ يدعو إلى تعاليم دينه جماعة صغيرة، أما في المدينة فقد ظهر الإسلام نظاماً له طابع خاص، وله في الوقت نفسه صورة الهيئة المكافحة، وفي المدينة قامت طبول الحرب التي تردد صداها في جميع أزمنة التاريخ، وصار مُحَمَّد ﷺ ينظم أعمالاً حديثة، فأصبح ينظم طرق توزيع الغنائم، وينظم المواريث، ويشرع القوانين، ويضع أسس أمور الدين العلمية، وأهم احتياجات الحياة الاجتماعية، وفي المدينة رسمت الخطوط الرئيسية لحياة الإسلام التاريخية، وبدأ مُحَمَّد ﷺ مع الصحابة -رَضِيَ اللهُ عَنْهُم- تحقيق حياة مطابقة لما جاء به من دين ومذهب"[2].

وكتبت دائرة المعارف البريطانية (الطبعة الحادية عشرة): "كان مُحَمَّدٌ أظهر الشخصيات الدينية العظيمة، وأكثرها نجاحاً وتوفيقاً، ظهر النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ في وقت كان العرب فيه هووا إلى الحضيض، فما كانت لهم تعاليم دينية محترمة، ولا مبادئ مدنية أو سياسية أو اجتماعية، ولم يكن لهم ما يفاخرون به من الفن أو العلوم، وما كانوا على اتصال بالعالم الخارجي، وكانوا مفككين لا رابط بينهم، كل قبيلة وحدة مستقلة، وكل منها في قتال مع الأخرى، وقد حاولت اليهودية أن تهديهم فما استطاعت، وباءت محاولات المسيحية بالخيبة كما خابت جميع المحاولات السابقة للإصلاح، ولكن ظهر النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ الذي أُرسل هدى للعالمين، فاستطاع في سنوات معدودات أن يقتلع جميع العادات الفاسدة من جزيرة العرب، وأن يرفعها من الوثنية المنحطة إلى التوحيد، وحوّل أبناء العرب الذين كانوا أنصاف برابرة إلى طريق الهدى والفرقان، فأصبحوا دعاة هدى ورشاد بعد أن كانوا دعاة وثنية وفساد، وانتشروا في الأرض يعملون على رفع كلمة الله[3].

---

(1) العقيدة والشريعة في الإسلام، ص: 10-11.

(2) المرجع السابق، الصفحات نفسها.

(3) موقع نبي الإسلام.

ففي هذا النص وصف هذا المستشرق حال المجتمع الذي ولد فيه النبي ﷺ، وما فيه من مساوئ لا تحصى، منها ما يتعلق بالفرد، وما يتعلق بالقبيلة، وما يتعلق بالمجتمع كله، ولكن في فترة وجيزة استطاع النبي أن يحوله من مجتمع مليء بالسلبيات والموبقات والجرائم إلى مجتمع مثالي يسوده الحب، وتعلوه الفضيلة، ويرفرف عليه السلام، وشعاره الإيثار، محققاً العدل والمساواة، يأمن الفرد على نفسه وأولاده، غير خائف من احد، وليس هذا فحسب بل حول هذا المجتمع الذي يرعى أفراده الإبل والغنم إلى مجتمع صاحب قيادة وريادة في مناحي الحياة المختلفة العلمية والاقتصادية والتربوية، ناقلاً حضارته إلى بقاع الأرض، وتحول العبيد إلى سادة، وخضعت أعظم قوتين وقتها وهما الفرس والروم إلى حكم المسلمين، دون إكراه لأحد أو إغراء بالمال أو المنصب.

وإذا قارنا هذا بما فعلته "..الولايات المتحدة الأمريكية.. وقد انتشرت فيها عادة السكر وشرب الخمور انتشاراً أقنع الحكومة بضرر ذلك على الفرد والأسرة والمجتمع، فأصدرت الحكومة قانوناً يمنع الخمر، ثم تبين لها بعد مدة يسيرة أنها عاجزة تمام العجز عن تنفيذ قانونها، وأن أفراداً وجماعات أخذوا يعيثون في الأرض فساداً بتعاطي الخمور وتهريبها والاتجار بها، والتفنن في صناعتها على استخفاء، واستحضار أخبث أنواعها أكثر من ذي قبل.

فحوالي عام 1918م ثارت المشكلة في الرأي العام الأمريكي. وفى عام 1919م أدخل في الدستور الأمريكي تحت عنوان: (التعديل الثامن عشر) وفى نفس السنة أيد هذا التعديل بأمر حظر، أطلق عليه التاريخ قانون (فولستد)[1].

وقد أعدت لتنفيذ هذا التحريم داخل الأراضي الأمريكية كافة وسائل الدولة وإمكاناتها الضخمة: جُنّدَ الأسطول كله لمراقبة الشواطئ، منعاً للتهريب جُنّدَ الطيران لمراقبة الجو.شُغلت أجهزة الحكومة واستُخدمت كل وسائل الدعاية والإعلام لمحاربة الخمر وبيان مضارها، وجُنّدَت كذلك المجلات والصحف والكتب والنشرات والصور والسينما والأحاديث والمحاضرات وغيرها.ويقدرون ما أنفقته الدولة فى الدعاية ضد

---

(1) الإيمان والحياة : يوسف القرضاوي : ط مكتبة وهبة – مصر ط :12: 1412/ 2001 ص217.

الخمر بما يزيد على (ستين مليوناً) من الدولارات، وأن ما أصدرته من كتب ونشرات يبلغ (عشرة بلايين) صفحة، وما تحملته في سبيل تنفيذ قانون التحريم – في مدة أربعة عشر عاماً – لا يقل عن مائتين وخمسين مليون دولار، وقد أعدمت في هذه المدة 300 نفس، وسجن 532.335 نفس، وبلغت الغرامات (ستة عشر مليون دولار) وصادرت من الأملاك ما بلغ أربعة وأربعمائة مليون دولار، ولكن كل ذلك لم يزد الأمة الأمريكية إلا غراماً بالخمر وعناداً في تعاطيها، حتى اضطرت الحكومة سنة 1933م إلى إلغاء هذا القانون، وإباحة الخمر إباحة مطلقة"[1].

وعندما نعقد مقارنة بين تدرج القرآن الكريم وتهيئته النفوس لقبول الحق وترك الباطل وبين ما فعلته أمريكا في تحريم الخمر نجد الفرق واضحاً حيث نتج عن تدرج القرآن انتهاء المسلمين عن شرب الخمر، أما في أمريكا فقد زاد شرب الخمر؛ لأنها لم تراع طبيعة البشر ولم تهيئ النفوس لقبول ما تريده؛ فأدى ذلك إلى رفض الناس كل قانون صدر بشأن تحريم الخمر، وأنفقت الملايين، وأزهقت الأرواح، وصادرت الأموال، وسجنت الناس، وفى النهاية أباحت الخمر إباحة مطلقة، ولكن الإسلام لم يفعل كل ذلك وإنما حرم الخمر بكلمة انتهوا فانتهى جميع المسلمين عن شرب الخمر.

أما منهج النبي ﷺ الذي أوحي إليه فلم يكلف الأمة وقتها ديناراً ولا درهما، ولم يزهق أرواحاً، ولم يؤسس معتقلات من أجل سجن المدمن فيها، بل هيئت النفوس حتى طلبت هي الحسم في هذا الوباء الخطير ، اللهم أنزل لنا في الخمر بياناً شافياً، فنزل قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ۝٩٠ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾[2].

وقال السير فلكد الأمريكي: "كان عقلُ مُحَمَّدٍ النَّبيِّ ﷺ من العقول الكبيرة التي قلَّما يجودُ بها الزَّمانُ، فقد كان يدرك الأمر، ويدرك كنهه من مجرد النظرة البسيطة، وكان

(1) الإيمان والحياة : يوسف القرضاوي: ص : 218.

(2) سورة المائدة آيتا : 91/90.

النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ ﷺ في معاملاته الخاصة على جانب كبير من إيثار العدل، فقد كان يعامل الصديق وغيره، والقريب والبعيد، والغني والفقير، والقوي والضعيف؛ بالمساواة والإنصاف"، ثم قال السير فلكد بعد أن تحدث عن غزوات مُحَمَّد ﷺ وانتصاراته ما ترجمته: "وكل هذه الانتصارات والفتوحات لم توقظ في مُحَمَّد النَّبيّ أي شعور بالعظمة والكبرياء كما يفعل ذلك من كان يتأثر بالأغراض الشخصية، في هذا الوقت الذي وصل فيه إلى غاية القوة والسطوة كان على حالته الأولى في معاملته ومظهره، حتى كان يغضب عندما يرى من أهل المجلس الذي يقدم عليه احتراماً أكثر من العادة، وكانت الثروة تنهال عليه من الغنائم وغيرها ولكنه كان يصرفها على نشر دعوته، ومساعدة الفقراء[1].

لقد كانت هناك مؤهلات للنبي ﷺ دفعت هذا المستشرق أن يقر بهذه الشهادات القليلة المبنى الكثيرة المعنى، ومن أهمها ما يلي:

- العقل الكبير الواعي الذي منحه الله تعالى لنبيه، فقد استطاع أن يستقطب الكثير من الناس دون أن تكون لديه مؤهلات الإغراء الدنيوي، فقد استطاع أن يتعامل مع جميع أنواع الشخصيات والمستويات والطباع والأمزجة، وكان يخاطب كل شخص بما يناسبه، فلا تجد أسلوباً واحداً، في مخاطبة النبي ﷺ لمن يدعوه ويتعامل معه.
- العدل الذي اتصف به النبي بين الناس جميعا، فلم يفضل أبا بكر على بلال في المعاملة، ولم يظلم غير المسلم حباً للمسلم، ولم يدن من الغني ويبعد عن الفقير، بل الكل عنده سواء، حتى لا يتسرب اليأس إلي الفقير من سوء المعاملة، بل ربما فضل البعيد منه في العطية على القريب منه تأليفاً لقلبه.
- غالب عظماء الدنيا يفتخر ويغتر بالنصر الذي يحققه، فلا يفتر عن إقامة حفلات الرقص الماجن تعبيراً عن البهجة والنصر، لكن النصر لم يزد النبي إلا تواضعاً وشكراً لله على النصر.
- عدم الطمع في ثروات الأمة علما بأن الهدايا كانت تأتي إليه من كل حدب وصوب،

(1) موقع نبي الإسلام على شبكة الانترنت العالمية.

فلم يسخرها لنفسه ويستولي عليها هو وأهل بيته كما يفعل جل ولاة أمور المسلمين، بل سخرها في خدمة الدعوة، ومعاونة الفقراء، حتى قال أحد الناس إن محمداً يعطي عطاء من لا يخشى الفاقة.

وقال بورست سميث: "إني صميم الاعتقاد على أنه سيأتي يومٌ يتفق فيه القومُ وزعماء النصرانية الحقَّة على أنَّ مُحَمَّداً ﷺ نبي، وأن الله – عَزَّ وجَلَّ – قد بعثه حقاً".

وهذا ما تنبأ به النبي ﷺ في كثير ممن بشرياته التي تبشر بإيصال الإسلام إلى ربوع الأرض وإسلام العرب والعجم والقاصي والداني، وجميع أهل الأرض فعن ثوبان رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها[1].

وأختم هذا المبحث بهذه الشهادة للمستشرق آتيين دينيه فقال: إن الشخصية التي حملها محمد بين برديه كانت خارقة للعادة، وكانت ذات أثر عظيم جداً، حتى إنها طبعت شريعته بطابع قوي جعل لها روح الإبداع، وأعطاها صفة الشيء الجديد[2].

إن نبي الإسلام هو الوحيد من بين أصحاب الديانات الذي لم يعتمد في إتمام رسالته على المعجزات، وليست عمدته الكبرى إلا بلاغاً التنزيل الحكيم[3].

إن سنة الرسول الغراء باقية إلى يومنا هذا ، يجلوها أعظم إخلاص ديني تفيض به نفوس مئات الملايين من اتباع سنته منتشرين على سطح الكرة[4].

ثم أقر هذا المستشرق بالجانب الحضاري والهدي الظاهري للنبي ﷺ فلم يكن ثائر الشعر واللحية، ولم يلبس من الثياب أبلاها، ولم يقصر في هيئته الظاهرة والباطنة؛ لأن دينه ليس ديناً يهتم بالجانب الروحي ويهمل الجوانب الأخرى فقال: كان النبي ﷺ يعنى بنفسه عناية تامة، إلى حد أن عرف له نمط من التأنق على غاية من البساطة،

---

(1) مسلم–كتاب الفتن وأشراط الساعة– باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض، ح 2889 ج 4 ص 2215 مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري: دار إحياء التراث العربي – بيروت تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي.

(2) أشعة خاصة بنور الإسلام: ترجمة: فؤاد محمد شبل، سلسلة الثقافة الإسلامية رقم 17: المكتبة الفنية للنشر – بيروت 1960، ص: 15.

(3) المرجع السابق ص : 16.

(4) محمد رسول الله: اتيين دينية: ترجمة: عبدالحليم محمود ط3– الشركة العربية للطباعة والنشر– القاهرة 1959، ص51.

ولكن على جانب كبير من الذوق والجمال، وكان ينظر نفسه في المرآة ليمشط أو يسوي طيات عمامته، وهو في كل ذلك يريد من حسن منظره البشري أن يروق الخالق سبحانه وتعالى(1).

## المبحث الثالث:

## ما يتصل بالإسلام

إن الإسلام اتهم كثيراً في كتابات المستشرقين الحاقدين في كل زمان ومكان، ووصفوه بأوصاف هو منها براء؛ لأنه يخالف ما هم عليه من ضلال وانحراف عن الحق، ولأنه دين الله الذي لا يدعو الناس إلى ما يضرهم، بل هو الدين الذي ارتضاه الله للعالمين وأتمه عليهم، وجعله نبراساً يستضئ به السائرون في طريقهم للخير والإصلاح، ووجدنا بعض المستشرقين ومن تبعهم من المسلمين الذين تتلمذوا على أيديهم ألصقوا بالإسلام ما لم يكن فيه من جمود، وعدم مسايرته للواقع، وأنه لا يصلح أن نقدمه للناس في المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي، بل هو صلاة وصيام وزكاة وحج فقط، ولا دخل له بالسياسة والحكم والاقتصاد حتى قال علي عبدالرازق في كتابه الإسلام وأصول الحكم: "لم يبق أمامك – بعد الذي سبق– إلا مذهب واحد، وعسى أن تجده مذهباً واضحاً ... ذلك هو القول: بأن محمدا ﷺ ما كان إلا رسولا لدعوة "دينية" خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة. وأنه ﷺ لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم "سياسة" من هذه الكلمة ومرادفاتها.. ما كان إلا رسولا كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكا، ولا مؤسس دولة، ولا داعيا إلى ملك"(2).

"ترى من هذا أنه ليس "القرآن" هو الذي يمنعنا من اعتقاد أن النبي كان يدعو مع رسالته الدينية إلى دولة سياسية، وليست "السنة" هي وحدها التي تمنعنا من ذلك، ولكن مع الكتاب والسنة، حكم "العقل"، وما يقضي به معنى الرسالة وطبيعتها.. إنما كانت ولاية محمد ﷺ على المؤمنين ولاية الرسالة، غير مشوبة بشيء من

(1) محمد رسول الله: اتيين دينية: ترجمة: عبدالحليم محمود ص: 312.

(2) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: محمد البهي: مكتبة وهبه الطبعة: العاشرة 1991/1411، ص: 212 نقلا عن الإسلام وأصول الحكم: علي عبدالرازق ص: 55.

الحكم"[1].

ولكن الله تعالى قيض للحق رجالاً يدافعون عنه من المسلمين وغير المسلمين، وقد زخرت المكتبة الإسلامية والعربية والأجنبية بآلاف النصوص التي تثبت أن الإسلام دين ودولة، عقيدة وشريعة وأخلاق ومعاملات، وقبل أن أسطر ما كتبه المنصفون أسوق قول الله تعالى: ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ﴾[2].

فهذه الآية لم تترك مجالاً يتقول فيه الناس عن الإسلام إلا من باب الحقد والحسد وقد أوضح الشيخ حسن البنا هذا الأمر فقال في الأصول العشرين التي من خلالها يفهم المسلم الإسلام بعد القران والسنة في الوقت الذي تتردد فيه هذه الافتراءات. فقال:

1- الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً فهو دولةُ ووطنُ أو حكومةُ وأمةُ، وهو خلقُ وقوةُ أو رحمةُ وعدالةُ، وهو ثقافةُ وقانونُ أو علمُ وقضاءُ، وهو مادةُ أو كسبُ وغنى، وهو جهادُ ودعوةُ أو جيشُ وفكرة، كما هو عقيدةُ صادقةُ وعبادةُ صحيحةُ سواءً بسواءٍ.

وأُصَوِّب القلم على ذكر أقوال المستشرقين وأول هذه الشهادات التي أنصف فيها المستشرقون الإسلام ما قاله شاخت (1902/1969م) وهو من أعلام المستشرقين الألمان، وقد شغل بعد تخرجه كرسي الأستاذية في جامعة فرايبورج، والجامعات المصرية، والجزائر، وهو متخصص في الشريعة الإسلامية[3].

وقد عاش هذا المستشرق عصريين مختلفين مرت بهما الأمةُ الإسلاميةُ، أولهما: عصر الاستعمار الذي ابتليت به الدول الإسلامية بسيطرة الاستعمار الغاشم الذي جثم على صدرها عقوداً من الزمن، وثانيها: عصر الاستقلال الشكلي فقط كانت تلك الدول تحت السيطرة الحقيقية للغرب الذي جند من أبناء وحكام المسلمين من ينفذ له

---

(1) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: محمد البهي ص 213/212 . نقلاً عن الإسلام وأصول الحكم : علي عبد الرازق ص80.

(2) سورة الأنعام من الآية 38 .

(3) الإسلام في عيون غربية : محمد عمارة ص 179 .

سياسته، وينفذ له مشروعه الذي يسعى لتحقيقه؛ وهو أن تكون الدول الإسلامية منقادة كلية – وبخاصة في الأمور الاجتماعية البعيدة عن أركان الإسلام الخمسة – إلى ثقافة وفكر الغرب ومنهجه الباطل، فابتليت بالشيوعية والرأسمالية والاشتراكية والقومية، وغيرها من الأمور التي صرفت كثيراً من أتباعه عن تعاليم الإسلام.

ونجد هذا المستشرق يعقد مقارنة بين ما حدث من تنازع في الكنيسة بين رجال الدين والعلماء، وانفصال العلم عن الدين، وجعل رجال الدين هم المشرعين لأقوامهم حتى نشأت العلمانية، – وهي في أبسط معانيها فصل الدين عن الدولة –، وبين الإسلام الذي لم ينشأ فيه هذا النزاع؛ لأن الدين هو الذي ينظم حياة الناس فيما يتعلق بالحاكم والمحكوم، والعالم والجاهل، فقال مادحاً الإسلام: "إن النزاع بين الدين والدولة اتخذ أشكالاً مختلفةً، ففي المسيحية كان هناك صراع من أجل السلطة السياسية من جانب هيئة كنيسة منظمةً تنظيماً تدريجياً ومتماسكاً ينتهي إلى رياسة عليا، وكان القانون الكنسي أحد أسلحتها السياسية.

أما في الإسلام فلم يكن هناك قط ما يشبه كنيسة، فالشريعة الإسلامية لم تستند مطلقاً إلى تأييد قوة منظمة، وعلى ذلك فلم ينشأ قط في الإسلام اختيار حقيقي للقوى بين الدين والدولة، وظل المبدأ القائل بأن الإسلام من حيث هو دين ينبغي أن ينظم الناحية القانونية في حياة المسلمين قائماً لا يتحداه أحدُ[1].

ثم يفرق هذا المستشرق بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، فالشريعة أوامر إلهيةُ صادرةُ من الله –عز وجل – تنظم حياة الناس كلهم لا تفرق بين أمر وآخر، من أدني شيء إلي أعلي شيء في حياة الناس، أما القانون الوضعي فإنه ينفع لمجتمع ولا ينفع لآخر، وربما ناسب عصراً ولا يناسب الآخر لأن كل عصر له خصائصه وسماته، والواضح أن القانون لا يعي تفاصيل كل المجتمعات، كما أنه لا يعرف ما سيحدث في الأزمنةِ القادمةِ ليضع قانوناً يناسبها، وفي هذا المعني يقول شاخت: "ومن أهم ما ورثه

(1) تراث الإسلام: ترجمة/ محمد زهير السمهوري – ط: سلسلة عالم المعرفة الكويت: 1978. بحث حول الشريعة الإسلامية: القسم الثالث: ص: 11.

الإسلام للعالم المتحضر قانونه الديني، الذي سمي بالشريعة. والشريعة الإسلامية تختلف اختلافاً واضحاً عن جميع أشكال القانون، إنها قانون فريد من بابه، إن الشريعة جملة الأوامر الإلهية التي تنظم حياة كل مسلم من جميع وجوهها، وهي تشتمل على أحكام خاصة بالعبادات والشعائر الدينية، كما تشتمل على قواعد سياسية وقانونية، وعلى تفاصيل آداب الطهارة، وصور التحية، وآداب الأكل، وعيادة المرضى"[1].

والشريعة الإسلامية هي أبرز ما يميز أسلوب الحياة الإسلامية، وهي لب الإسلام ولبابه، والخاصية التي تجعل التشريع الإسلامي على ما هو عليه، وتضمن وحدته مع كل ما فيه من تنوع، هي نظرة لجميع أفعال البشر، وعلاقاتهم بعضهم ببعض، بما في ذلك ما نعتبره قانونياً على أساس المفهومات التالية: الواجب، والمندوب، والمتروك، والمكروه، والمحظور، وأدمج القانون بمعناه الدقيق في هذا النظام من الواجبات الدينية إدماجاً تاماً[2].

**إبراهيم خليل أحمد:**

هذا الرجل الذي من الله عليه بالإسلام بعد مكوثه فترةً طويلةً على النصرانية، وقد تبوأ مناصب عليا في العمل الكنسي، وأفنى عقوداً من عمره في تنصير المسلمين في جنوب أفريقيا، حتى وصل إلى مرحلة إعداده لأطروحة الدكتوراه، وفي تلك الأثناء حانت نقطة التحول إلى الإسلام وأترك المجال له يتحدث عن هذه الفترة حيث قال: "من العجب العجاب أنني في نشوة انتصاراتي بالعمل التبشيري، وفي فترة إعداد نفسي لنيل درجة "دكتوراه في الفلسفة واللاهوت من جامعة برنستون بأمريكا" وفي استعداي وإعدادي للرسالة التي أسميتها "سيف جليات" أردت الهجوم على الإسلام بمهاجمة القرآن الكريم. ويشاء الله أن يقهرني بالقرآن الكريم، ليسمعني صوته بقوله تعالى: ﴿ قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ۝١ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ

---

(1) تراث الإسلام: ترجمة/ محمد زهير السمهوري ص: 12.

(2) المصدر السابق ص: 15.

﴿وَلَن نُّشۡرِكَ بِرَبِّنَآ أَحَدٗا ﴾[1].

كان لهذه الآيةِ وقع على نفسي. إذ جعلتني أفكر تفكيراً حراً نزيهاً، وأحسست بأن الله الذي علمني ما لم أعلم، يستطيع أن يجردني من العلم والمعرفة، ويتركني للذل والهوان، لكن إرادته لهاديتي جعلته يفيض عليّ من أنوار هذه الآية، مما أيقظ ذهني وقلبي ووجهي إلى إرادته ومشيئته، والحق أن ما قرره القرآن الكريم هو الصدق اليقيني: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ ﴾[2]،﴿ أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٖ مِّن رَّبِّهِۦ ﴾[3].

الحمد لله الذي هداني لهذا، وما كنت لأهتدي لولا أن هداني الله.

وبرزت أمامي نقاط رئيسية: منها الوحدانية والغفران كما تقررها المسيحية والإسلام، والفضل لأهله يرد، فإن القرآن الكريم قد بسَّط عقيدة الوحدانية تبسيطاً يفهمه العالم والأمي، وهذا لا ريب من سنن الله في عدالته، إن الله ليس كالبشر يأخذ الناس بجرائرهم جرياً على القول المأثور في القوانين الوضعية "إن الجهل بالقانون لا يعفي صاحبه من التعرض للعقوبة أو مسئولية قيامه بأي عمل مخالف للقانون"، لا، بل الله بعدله يبين القوانين ليتفهمها الإنسان، وبمقدار إدراك الإنسان وعلمه تكون مسئوليته أمام الله[4].

ومن أهم الجوانب التي جذبت عقل هذا المفكر إلى الإسلام عقيدة التوحيد الخالص المنزه عن الصاحبة والولد؛ لأنه عاش فترةً يدين بالتثليث الذي لا يستطيع أحد من المسيحيين أن يسأل عن حقيقته هذا التوحيد الذي يرفع من شأن الإنسان، ولا يجعله ينقاد لبشر ولا لحجر ولا لحيوان ولا لشهوة كما يحدث في بلاد العالم المختلفة، والتوحيد الخالص هو الحرية الحقيقية التي تخلص الإنسان من أي أسر يقع فيه. فقال:

---

(1) سورة الجن : آيتا 2/1.

(2) سورة الأنعام الآية : 125.

(3) سورة الزمر الآية : 22.

(4) تراث الإسلام: ترجمة/ محمد زهير السمهوري ص : 18.

"استوقفني كثيراً نظام التوحيد في الإسلام، وهو من أبرز معالم الإسلام. إن التوحيد يجعلني عبداً لله وحده، لست عبداً لأي إنسان، التوحيد في الإسلام يحرر الإنسان، ويجعله غير خاضع لأي إنسان، وتلك هي الحرية الحقيقية، فلا عبودية إلا لله وحده [1].

ثم دعا المسلم أن يعتز بدينه الذي يشرق على أنحاء المعمورة كالشمس، وأنه دين العقل والمنطق والبرهان ليس نظاماً كهنوتياً، ولا رجال دين نصبوا أنفسهم واسطة بين الله وخلقه، ولم يخصص طائفة لتولي مقاليد الأمور ومصائر الناس في الغفران لمن أرادوا وعدم الغفران لمن أرادوا. فقال: "للمسلم أن يعتز بدينه، فهو كالشمس تشرق على المسلمين وغير المسلمين، وللمسلم أن يعتز بإسلامه، فهو كالهواء النقي لا يستغني عنه الخلق، ولا حياة لهم بدونه"[2].

"إن الإسلام دين المنطق والعقل، لم يجعل وساطة بين الله والإنسان، ولم يترك مقادير الناس تحت رحمة نفر منهم يلوحون لهم بسلطان الكنيسة "[3].

لقد أشاد هذا المستشرق بمنهج الإسلام في مجال التربية وبناء الفرد والمجتمع والأمة في أثناء إعداده لأطروحة الدكتوراه عن التربية وبناء المجتمع ، فوصل إلى قناعة هامة وهي أن بناء الأمم يحتاج إلى أسس عدة يرتكز عليها وهي الجانب السياسي والاقتصادي والروحي والاجتماعي، وكل هذه الجوانب حواه الإسلام فكان ذلك دافعاً له أن يقول: "إن بحثي لنيل إجازة الدكتوراه كان عن التربية وبناء الأمة، من هنا عرفت ما تحتاج إليه الأمم لبنائها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وكذلك البناء الروحي، وأكتشف أن أركان الإسلام الأساسية تقدم أساساً عظيماً وقاعدةً قيمةً لإعادة بناء الأمة اجتماعياً واقتصادياً وروحيا، ولذلك فإذا سألتني لماذا أسلمت؟ سأقول لك؛ لأن الإسلام هو دين فريد من نوعه تشكل أركانه الأساسية قاعدة للحكم تهدي كلا من الضمير، وكذلك حياة المؤمنين به على حد سواء"[4].

---

(1) رجال ونساء أسلموا ج 4 ص 92.
(2) محمد في التوراة والإنجيل والقرآن: إبراهيم خليل أحمد ص : 32.
(3) المصدر السابق : ص 273.
(4) رجال ونساء أسلوا: ج 5 ص: 65.

وقد صرح بأن تعاليم الإسلام ليست مجرد مجموعة من الأقوال الجوفاء الخالية من المحتوى العملي، لكن هي تعاليم عملية تسعى إلى الارتقاء بالمجتمع، وترسم للإنسان عامة والمسلم خاصة أن يعرف ما له وما عليه تجاه تعاليم الإسلام، وواجباته نحو الله ونحو نفسه ونحو الناس. فقال: "إن تعاليم الإسلام هي تعاليم عملية تقدم نموذجاً لبناء الأمم، كما يمنح الإسلام للضالين إحساساً بالأمل والاتجاه، ويمكّن الفرد المسلم من فهم واجباته نحو الله، ونحو بني الإنسان بصورة أفضل"[1].

**توماس أرلوند:**

هو المستشرق توماس الذي أنصف الإسلام، وأقر بالحق وسطره ضمن إنتاجه العلمي، وأقر ببعض الحقائق من أهمها:

1- عدم الإصغاء لمن يصف الإسلام بالكذب.

2- نفي الخداع والزور عن النبي ﷺ.

3- استمرار شعائر الإسلام قروناً عديدةً من الزمن يدين بها مئات الملايين من البشر في بقاع الأرض المختلفة حال حياته، وأكثر من مليار ونصف بعد وفاته. فقال: "لقد أصبح من أكبر العار على أي فرد متمدين من أبناء العصر أن يصغي إلى ما يظن من أن الإسلام كذب، وأن محمداً وحاشاه خداع مزور، وأن لنا أن نحارب ما يشاع من مثل هذه الأقوال السخيفة المخجلة، فان الرسالة التي أداها ذلك الرسول ما زالت السراج المنير مدة اثني عشر قرنا لنحو مائتي مليون من الناس أمثالنا، خلقهم الله الذي خلقنا، أفكان أحدكم يظن أن هذه الرسالة التي عاش بها، ومات عليها هذه الملايين الفائقة الحصر والإحصاء، كذبة وخدعة؟ أما أنا فلا استطيع أن أرى هذا الرأي أبدا والغش يروجان عند خلق الله هذا الرواج، ويصادفان منهم مثل ذلك التصديق والقبول، فما الناس إلا بله ومجانين، وما الحياة إلا سخف وعبث كان أولى بها أَلاَّ تخلق"[2].

---

(1) رجال ونساء أسلوا، ج 5 ص: 56.

(2) الأبطال: ترجمة محمد السباعي، سلسلة من الشرق والغرب، عدد 11، الدار القومية ( د. ت )، ص : 43/42.

ثم يوضح الفوائد التي قدمها الإسلام للعرب خاصة وللبشرية عامة، فقد حول سكان جزيرة العرب من رعاة الغنم والإبل إلى سادة العالم في أقل من قرن من الزمن، ودانت لهم أعظم قوتين وقتها، وهما الفرس والروم، فقال: "لقد اخرج الله العرب بالإسلام من الظلمات إلى النور، وأحيا به من العرب أمة هامدة، وهل كانت إلا فئة من جوالة الأعراب خاملة فقيرة تجوب الفلاة منذ بدء العالم لا يُسمَع لها صوت، ولا تُحَس منها حركة، فأرسل الله لهم نبياً بكلمة من لدنه، ورسالة من قبله؛ فإذا بالخمول قد استحال شهرة، والغموض نباهة، والضعة رفعة، والضعف قوة، والشرارة حريقاً، ووسع نوره الأنحاء، وعقد شعاعه الشمال بالجنوب، والمشرق بالمغرب، وما هو إلا قرن بعد هذا الحادث حتى أصبح لدولة العرب رِجْلٌ في الهند ورِجْلٌ في الأندلس، وأشرقت دولة الإسلام حقبا عديدة، ودهورا مديدة بنور الفضل والنبل والمروءة والبأس والنجدة، ورونق الحق والهدى على نصف المعمورة، وكذلك الإيمان العظيم، وهو مبعث الحياة، ومنبع القوة، وما زال للأمة رقي في درج الفضل، ما دام مذهبها اليقين، ومنهجها الإسلام"[1].

وهذا جولد تسيهر الذي لم يبرح أن يطعن في الإسلام بكل ما أوتي من ذكاء وفكر؛ لكن الحق يظهر من الإنسان فترة تغيب الظروف المؤثرة في حياته الفكرية، فيجد نفسه متجرداً لأن يسطر الحق، لا لجهل منه ولكن باقتناع منه؛ لأنه وجده حوى الجوانب الأخلاقية التي تنظم حياة الناس فيثمر الحب والإخلاص بينهم، وتنزع منه الأثرة وحب النفس، ودعا نفسه وغيره أن يكون عادلاً في الإقرار بذلك فقال: "علينا إن أردنا أن نكون عادلين بالنسبة إلى الإسلام، أن نوافق على أنه يوجد في تعاليمه قوة متجهة نحو الخير، وأن الحياة طبقاً لتعاليم هذه القوة يمكن أن تكون حياة طيبة لا غبار عليها من الوجهة الأخلاقية، هذه التعاليم تتطلب رحمة جميع خلق الله، والأمانة في علاقات الناس بعضهم ببعض، والمحبة والإخلاص، وقمع غرائز الأثرة، كما تتطلب سائر الفضائل التي أخذها الإسلام عن الأديان السابقة، والتي يعترف محمد بأنبيائها عليهم السلام

(1) الأبطال: ترجمة محمد السباعي، ص: 66.

أساتذة له، ونتيجة هذا كله أن المسلم الصالح يحيا حياة متفقة مع أدق ما تتطلبه الأخلاق"[1].

**غوستاف لوبون:**

هذا المستشرق الذي سبقت له نصوص أنصف فيها الإسلام سبق ذكرها في المبحث الأول حيث نفى عن الإسلام أنه انتشر بالسيف العنف وأثبت أنه دين التسامح وأنه لا يعرف العنف مع المخالف إلا إذا بدأ هو بالاعتداء وها هو الآن يطل علينا مرة أخرى ليثني على الإسلام في جانب آخر ألا وهو جانب التوحيد المطلق الذي لا لبس فيه ولا خفاء ولا تناقض ولا اضطراب بخلاف النصرانية التي قدست الصور والتماثيل، وأحدثت تفاضلاً بين أتباعها، وحرمت عليهم الحديث في قضايا هامة في دينهم أهمها التثليث والتجسد والصلب حيث اعتبرتها أسراراً كنسية لا يحق لهم الحديث فيها فقال: "إن الإسلام يختلف عن النصرانية في كثير من الأصول، ولا سيما في التوحيد المطلق الذي هو أصل أساسي، وذلك أن الإله الذي دعا إليه الإسلام مهيمن على كل شيء، ولا تحف به الملائكة والقديسون وغيرهم ممن يفرض تقديسه، وللإسلام وحده أن يباهي بأنه أول دين أدخل التوحيد في العالم، إن سهولة الإسلام العظيمة تشتق من التوحيد المحض، وفي هذه السهولة سر قوة الإسلام، والإسلام خال مما نراه في الأديان الأخرى ويأباه الذوق السليم غالباً، من المتناقضات والغوامض، ولا شيء أكثر وضوحاً وأقل غموضاً من أصول الإسلام القائلةِ بوجود اله واحد، وبمساواة جميع الناس أمام الله، وإنك إذا ما اجتمعت بأي مسلم من آية طبقة، رايته يعرف ما يجب عليه أن يعتقد، ويسر لك أصول الإسلام في بضع كلمات بسهولة، وهو بذلك عكس النصراني الذي لا يستطيع حديثا عن التثليث والاستحالة، وما ماثلهما من الغوامض من غير أن يكون من علماء اللاهوت"[2].

---

(1) العقيدة والشريعة ص: 22.

(2) حضارة العرب، ص: 125.

ثم أثنى على جانب الأخوة بين المسلمين في كل مكان، فلا يشعر المسلم أنه غريب في أي بلد حل فيها، فالمسلم المصري أخو المسلم الليبي، والمسلم السعودي أخو المسلم الأمريكي لا فرق بينهم جميعاً، فكل له حقوق وعليه واجبات، وهذه ميزة تميز بها الإسلام عن القوانين الأوربية التي تفضل بين طبقة وأخرى فقال: "ليس المسلمون أجانب في نظر بعضهم إلى بعض مهما اختلفت الشعوب التي ينتسبون إليها، ولا فرق في دار الإسلام بين الصيني المسلم والعربي المسلم في التمتع بجميع الحقوق، وبهذا تختلف الحقوق الإسلامية عن الحقوق الأوربية اختلافاً أساسياً "[1].

**ليون**[2]:

قال هذا المستشرق مادحاً الإسلام: "إن روائع الإسلام أنه يقوم على العقل وأنه لا يطالب أتباعه أبدا بإلغاء هذه الملكة الربانية الحيوية، فهو على النقيض من الأديان الأخرى التي تصر على أتباعها أن يتقبلوا مبادئ معينة دون تفكير ولا تساؤل حر، وإنما تفرض هذه المبادئ فرضاً يسلطان الكنيسة، أما الإسلام فانه يعشق البحث والاستفسار، ويدعو أتباعه إلى الدراسة والبحث والتنقيب والنظر قبل الإيمان، فالإسلام دين العقل والمنطق لذلك نجد أول كلمة نزلت على النبي محمد كلمة اقرأ، كما نجد أن شعار الإسلام هو الدعوة إلى النظر والتفكير قبل الإيمان، فالإسلام دين الحق وسلاحه العلم، وعدوه اللدود هو الجهل[3].

إن هذا المستشرق لمس جانباً مهماً من جوانب الإسلام ألا وهو تحرير العقل من التسليم بقضايا لا يعيها، ولا يستطيع أن يفهمها، ولكن يترك له مساحة كبيرة من التفكر والتأمل والإبداع والبحث ليصل إلى كثير مما غفل عنه، مستنداً في ذلك إلى

(1) حضارة العرب، ص: 389.

(2) هو البروفسور هارون مصطفي ليون انكليزي اعتنق الإسلام عام 1882، وكان زميلاً وعضواً فخرياً في العيد من الجمعيات الدينية في أوروبا وأمريكا، وكان أستاذاً قديراً في علم اللغويات وهو عالم جولوجيا له مكانته، وقد تلقي العديد من الأوسمة الفخرية أحدها من السلطان عبد الحميد الثاني.

قالوا عن الإسلام عماد الدين خليل ط دار ابن كثير، سوريا، ط 1، 1431- 2010، ص :207 .

(3) رجال ونساء اسلموا ج 7 ص 6،7 .

الآيات القرآنية التي تدعو إلى القراءة، وتحث على البحث والمدارسة، وخاصة أن أول آية نزلت من القرآن الكريم تدعو إلى القراءة والتعلم.

وإذا كان كل إنسان يبحث عن السعادة الحقيقية التي تثمر راحة البال والسكينة والطمأنينة في حياته، فإنه لا يشعر بهذا الإحساس إلا في ظل الإسلام، وهذا هو الذي دعا المستشرق "انجرام" لأن يعتنق الإسلام بعد دراسة طويلة لجميع جوانبه المختلفة، لينقذ نفسه من عبودية غير الله تعالى من مال أو شهوة، ويغيب عقله بسبب تعاطي المخدرات، وفي هذا المعني يقول انجرام[1]: إني اعتقد أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي يدخل السلام والسكينة إلى النفس، ويفهم الإنسان العزاء وراحة البال والسلوى في هذه الحياة، وقد تسرب روح الإسلام إلى نفسي، فشعرت بنعمة الإيمان بالقضاء الإلهي وعدم المبالاة بالمؤثرات المادية من لذة وألم، لقد درست الدين الإسلامي مدة سنين، ولم اتخذه ديناً إلا بعد بحث طويل، لم أغير ديني إلا لكي أجد الراحة من ضجيج الحياة الجنوني، ولأنعم بالسكينة في ظلال الهدوء والتأمل بعيداً عن متاعب الهجوم والمحن التي يسببها التكالب على الكسب والتهالك على المال الذي أصبح اليوم معبود البشر وإلههم، ولأخلِّص نفسي من براثين الإغراء وخدع الحياة الباطلة، والشراب والمخدرات، أسلمت لكي أنقذ ذهني وعقلي وحياتي من الهدم والتدمير"[2].

ثم يفتخر بانتسابه لهذا الدين العظيم الذي لا يحس الإنسان فيه بغربة مهما كان بعيداً عن أهله ووطنه، فالمسلم المشرقي أَخٌ للمسلم المغربي، وهذه السعادة ليست مؤسسة على جرف هارٍ مؤقتةٍ بوقتٍ بل هي سعادةُ أبديةُ لا يحسها إلا من تذوقها. فقال: أنا اليوم ابن الإسلام، وإني سعيد أكثر مما كنت في أي يوم من أيام حياتي، وفي

---

(1) ولد في اسكتلنده في أواخر القرن التاسع عشر وشارك في الحرب العالمية الأولى، ثم رحل إلى العديد من بلاد الشرق، ودرس لغتها وأديانها، وانتهى به المطاف مصوراً سينمائيا في هوليود، اعتنق الإسلام بعد أن وجد فيه ضالته المنشودة. قالوا عن الإسلام عماد الدين خليل، ط دار ابن كثير، سوريا، ط1، 1431- 2010، ص: 133.

(2) رجال ونساء اسلموا: ج1، ص: 32.

مدينتي الغريبة ومع ثيابي الغريبة سعيد كمؤمن يدين بالإسلام الخالد الذي هو أكمل دين سماوي ارتضاه الله للبشرية[1].

وأختم هذه النصوص بهذا القول الذي ينبئ عن إنصاف حقيقي للدين الإسلامي الذي لم يغفل مطالب الروح والجسد معاً بل كان هناك امتزاج واتحاد بينهما، ولأن الحياة لا تسير بجانب دون الآخر، فقال شاعر فرنسا (لامارتين): "الإسلام هو الدين الوحيد الذي استطاع أن يفي بمطالب البدن والروح معاً، دون أن يُعرِّض المسلم لأن يعيش في تأنيب الضمير... وهو الدين الوحيد الذي تخلو عباداته من الصور، وهو أعلى ما وهبه الخالق لبني البشر"[2].

وبعد فهذا قليل من كثير من شهادات المستشرقين الذين أنصفوا فيها الإسلام، وإن كانت لهم مطاعن في الإسلام، لكن في حالة تجردهم للحق يعبروا عن الحقيقة الناصعة في إنصافهم للإسلام، والمتتبع لما صنفه المستشرقون يدون كماً زاخراً من الكتب؛ ليعرف غير المسلمين الحق الذي لا مراء، ويعتز ويتمسك المسلم بإسلامه، ولا يسير وراء من باعوا دينهم بعرض من الدنيا قليل.

**النتائج:**

**من هذا البحث أستخلص بعض النتائج، ومن أهمها:**

1- أن الاستشراق في أهم مفهوم له يعنى بدراسة العلوم الشرقية، ثم تطور حتى شمل دراسة الإسلام ونبيه وما يتصل بهما من علوم.
2- أن أهداف المستشرقين لم تتوقف على الجانب الديني فقط بل شملت الجانب السياسي والاقتصادي والاستعماري والتجاري حتى يعوضوا ما ينفق على ما يكتبونه ضد الإسلام والمسلمين.
3- أن المستشرقين ليسو صنفاً واحداً بل تعددت أصنافهم وكل يخدم الصنف الذي ينتمي إليه.

---

(1) رجال ونساء اسلموا: ج1، ص : 34.
(2) من روائع حضارتنا للدكتور مصطفى السباعي – دار السلام – القاهرة ط 1 : 1418 : 1998 ص 71-72.

4- أن شهادات المستشرقين تناولت جوانب الإسلام المختلفة فلم تقتصر على جانب دون غيره؛ لأن الإسلام جذب هؤلاء بما حوى من حقائق ثابتة لا ينكرها إلا جاهل حاقد معاند.
5- لقد درس المستشرقون سيرة النبي ﷺ وشخصيته دراسة مستفيضة حتى خرجوا علينا بهذه الأقوال التي ذاع صيتها في العالم كله.
6- لقد اعترف المستشرقون بشمولية الإسلام وتناوله حياة الناس كاملة، دون تفريق بين العقيدة والعبادات والنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وعدم مصادمته للعلم، والحجر على العقل.
7- قارن المستشرقون المنصفون بين نظرة الإسلام للعقل ونظرة الأديان التي حُرِّفت له، فاقروا بأن الإسلام هو الدين الوحيد الذي كرم العقل، وقدر اكتشافه وابتكاره، وترك له المساحة الكبيرة ليفكر في الكون كله من حوله، وحرره من القيود التي فرضتها عليه النصرانية المحرفة حتى ألغت دوره تماماً؛ حتى صار آلة معطلة بما فرضت عليه من طقوس وأسرار فلا يسأل عن أي شيء.
8- نفت نصوص المستشرفين التي أنصفوا فيها الإسلام كل ما تردد من باطل وبهتان وزيف عليه من وصفه بأنه انتشر بالسيف، وإكراه المسلمين غيرهم على الدخول فيه، وظلمهم لغير المسلمين في ديار الإسلام واضطهادهم.

وفي ختام هذا البحث أحمد اه العلي القدير على توفيقه لي أن أتممت هذا البحث، وأن يكون خطوة في طريق نصرة الإسلام والمسلمين، فإن كنت أصبت فمن فضل الله عليّ، وإن كنت أخطأت فمن نفسي والشيطان، والله منه براء، وأسأله تعالى أن يتجاوز عن زلتي وتقصيري، وأن ينفعني بما كتبت، وأن ينفع به الإسلام والمسلمين، وأن يكون في ميزان حسناتي، إنه ولي ذلك والقادر عليه.
والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

# المشترك اللفظي في القرآن الكريم

أ. أبو بكر مسعود العكاري
جامعة الجبل الغربي-ليبيا

**المقدمة:**

نزل القرآن الكريم على سيدنا محمد ﷺ باللغة العربية ليفهم العرب خطاب الله – تعالى– فيؤمنوا به، فجاء مشتملاً على لهجات العرب، وطرق الأساليب في كلامهم، وتنوع تعدد ألفاظهم. ومن جملة ما اشتمل عليه "المشترك اللفظي".

ولبيان هذا في القرآن وإثباته اقتضى الأمر أن يقسم البحث إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة.

**المبحث الأول**: (**المشترك اللفظي في لغة العرب**):

ويتناول هذا المبحث التعريف بالمشترك اللفظي، وتوضيح آراء علماء اللغة حول هذه الظاهرة، وكذلك الوقوف على الأسباب التي أدت إلى حدوثه في اللغة، مع ذكر الأمثلة من كلام العرب المنثور والمنظوم.

**المبحث الثاني**: (**المشترك اللفظي في القرآن الكريم**):

ويمثل هذا المبحث الجانب التطبيقي الذي يتم فيه ذكر الآيات التي تشتمل على الألفاظ المشتركة لفظياً، ثم بيان ما قاله المفسرون واللغويون فيه؛ لإثبات حقيقة اشتراكها اللفظي.

**الخاتمة**: وتتضمن أهم النتائج التي يسفر عنها البحث.

**أهمية البحث**: تبرز أهمية البحث في إثبات هذه الظاهرة في القرآن الكريم كما هي موجودة في لغة العرب. كما أنه يحاول أن يدلل على أن المشترك اللفظي لا يعد ضعفاً ولا عجزاً ولا تناقضاً في آي الذكر الحكيم، بل دليل قوة وجمال.

**منهج البحث**: اعتمد هذا البحث المنهج الوصفي التطبيقي.

**ومصادر هذا البحث هي**: القرآن الكريم، وكتب التفسير، وكتب اللغة.

وكلمات القرآن التي تمثل المشترك اللفظي تحتاج إلى جهد كبير وعمل جبار للإحاطة بها. وما هذا البحث إلا محاولة بسيطة لرسم ملامح الموضوع من خلال تناول جزء يسير منه.

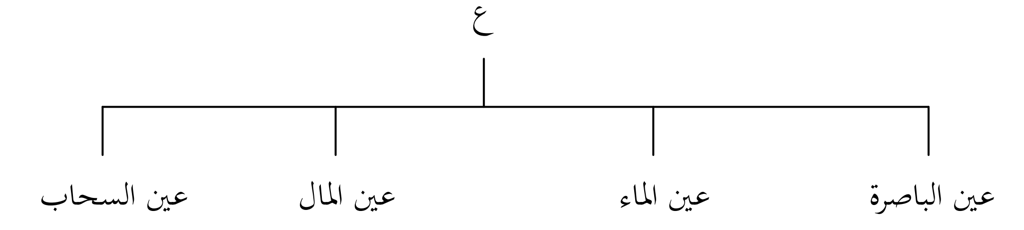
وما كان في هذا البحث من توفيق وسداد فمن المولى عز وجل، فما توفيقي إلا بالله، وما كان فيه من خطأ فمن النفس والشيطان.فأسأل الله العظيم التوفيق والنفع والسداد.

**المبحث الأول: المشترك اللفظي في لغة العرب:**

المشترك اللفظي مظهر من مظاهر توسيع اللغة، ويتجلى في أن اللفظ الواحد يكون له أكثر من دلالة.

**تعريفه**: من التعريفات التي أوردها علماء اللغة للمشترك اللفظي: و"أعلم أن في كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين... واتفاق اللفظين والمعنى مختلف كقولك: وجدت عليه، من الموجدة، ووجدت: إذا أردت وجدان الضالة، وأشباه هذا كثير"[1]، ومنها كذلك: "وتسمى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد نحو: عين الماء، وعين المال، وعين السحاب"[2]، ومنها –أيضاً– بأنه "اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل اللغة"[3].

وبالنظر إلى التعريفات السابقة نجدها وإن اختلفت في ألفاظها فهي متفقة في المعنى الذي يعبر عن المشترك اللفظي، أي: أن يكون هناك لفظ واحد يحمل معنيين أو أكثر،



بمعنى أن يتحد اللفظ وتختلف المعاني، كما مثل بكلمة "عين" التي يمكن توضيح دلالتها كما يلي:

**آراء العلماء حول المشترك اللفظي:**

حول هذه الظاهرة اختلفت آراء علماء اللغة، فمنهم من ضيق وجوده، ومنهم من توسع وبالغ في ذلك.

فمن الذين ضيقوا وجود المشترك اللفظي في اللغة ابن درستويه، وأبو علي الفارسي وغيرهما، حيث يرون أن "اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين ينبغي ألا يكون قصداً في الوضع، ولا أصلاً، ولكنه من لغات تداخلت، أو أن تكون كل لفظة تستعمل بمعنى، ثم تستعار لشيء، فتكثر وتغلب فتصير بمنزلة الأصل"[4].

وهذا القول ينفي أن يكون ابن درستويه من الذين أنكروا وجود المشترك اللفظي في اللغة. فقد درجت كتب اللغة على تصنيفه من المنكرين لوجوده. ومما يعزز – أيضاً – أنه لم يكن من المنكرين له، أنه تكلم عن أسباب وقوعه حيث يقول: "وإنما يجيء ذلك في لغتين متباينتين ، أو لحذف واختصار وقع في الكلام حتى اشتبه اللفظان"[5].

ومن المتوسعين في وجوده جمهور علماء اللغة، يقول السيوطي: " فالأكثرون على أنه ممكن الوقوع"[6].

ومن الألفاظ المشتركة في معان كثيرة: لفظ "الغروب" في أبيات الخليل التالية:

| | |
|---|---|
| يا ويح قلبي من دواعي الهوى | إذ رحل الجيران عند الغروب |
| أَتبعتُهم طرفي وقد أزمعوا | ودمع عيني كفيض الغروب |
| كانوا وفيهم طفلة حرة | تفتر عن مثل أقاحي الغروب[7] |

فالغروب في الأبيات جاءت بمعان ثلاثة مختلفة، وهي:

في البيت الأول: غروب الشمس.

في البيت الثاني: جمع غرب وهو الدلو العظيمة.

في البيت الثالث: جمع غرب وهي الوهاد المنخفضة.

ومنه – أيضاً – لفظ "الخال" الذي ورد في قصيدة بطرس كرامة التي يقول فيها:

| | |
|---|---|
| أمن خدها الوردي أفتنك الخال | فسح من الأجفان مدمعك الخال |
| وأومض برق من محيا جمالها | لعينيك أم من ثغرها أومض الخال |
| رعى الله ذياك القوام وإن يكن | تلاعب في أعطافه التيه والخالعلى |
| ولله هاتيك الجفون فإنهامـــــهاة | الفتك بهواها أخو العشق والخال وإن |
| بأمـــي أفتديــــــها ووالـــــــــدي | لام عمي الطيب الأصل والخــــال[8] |

كل بيت من أبيات بطرس ختم بلفظ "الخال" وكل خال يختلف في معناه عن غيره.

ففي البيت الأول الخال في صدره يعني: الشامة في الوجه، وفي عجزه بمعنى: السحاب والمطر.

. وفي البيت الثاني فهو : البرق . . وفي البيت الثالث دلالته : الاختيال.

. وفي البيت الرابع : الخلي . وفي البيت الخامس بمعنى : خال المرء أخو الأم.

إن تعدد المعاني للكلمة الواحدة لا يعد أمراً غريباً، لأن معنى الكلمة "ليس له ثبات أو تحديد... واللغة ليست حساباً منطقياً دقيقاً لكل كلمة معنى محدد، ولكل جملة معنى محدد ولكل الجمل وظيفة واحدة... وإنما تتعدد معاني الكلمة بتعدد استخداماتنا لها في اللغة العادية، وتتعدد معاني الجملة الواحدة حسب السياق الذي تذكر فيه ... وأن الكلمة مطاطة تتسع وتضيق استخداماتها حسب الظروف والحاجات[9].

وأمثلة المشترك اللفظي في لغتنا أكثر من أن تحصى في ورقات قليلة، ولكثرته علل العلماء بقولهم: " المسميات غير متناهية، والأسماء متناهية، ضرورة تركيبها من الحروف المتناهية، فلو لم تكن الألفاظ المشتركة واقعة في اللغة لخلت أكثر المسميات من الألفاظ الدالة عليها من دعوى الحاجة إليها"[10].

**أسباب حدوثه:**

عرفنا أن تعدد المعنى للفظ الواحد أمر كثير الوقوع في اللغة وهو من سماته حيث إن قدرة " الكلمة الواحدة على التعبير عن مدلولات متعددة إنما خاصة من الخواص الأساسية للكلام الإنساني"[11]. مع ذلك فإن لهذا التعدد مبررات وأسباب ثابتة ومحسوسة يفرضها الواقع الاجتماعي وظروف الحياة المختلفة المتغيرة. وهي:

**1- اختلاف اللهجات العربية القديمة:**

"فبعض أمثلة المشترك جاءها الاشتراك من اختلاف القبائل العربية في استعمالها، ثم جاء جامعو المعجمات فضموا هذه المعاني بعضها إلى بعض..."[12].

ومن المشترك بالنسبة إلى لغتين: " قال في الغريب المصنف قال أبو زيد: الألفت في كلام قيس: الأحمق، والألفت في كلام تميم: الأعسر"[13].

**2- الاقتراض**: وهو أن تأخذ اللغة كلمات من لغات أخرى لها في هذه اللغة نظائر في لفظها، ومثال ما وافق فيه اللفظ المعرب اللفظ العربي، كلمة "زور" بمعنى الاختلاط في الفارسية، وبمعنى القول الباطل في العربي[14].

**3- التطور الدلالي**: قد يتغير صوتٌ ما في لفظ من الألفاظ فيؤدي إلى الاتفاق مع لفظ آخر، ومع الاستعمال يصبح اللفظ اللغوي الناتج من التغير الصوتي مشتركاً مع اللفظ الأصلي، ومن أمثلته ما حدث من قلب مكاني لكلمة "تلحلح" بمعنى أقام وثبت، وبمعنى زال وذهب، فالمعنى الثاني كان في الأصل لكلمة أخرى هي "تحلحل" فتحول معنى الثانية إلى الأولى بفعل هذا القلب المكاني الذي حدث لها[15].

ومن القلب المكاني: نأى وناء: ناء بصدره: إذا نهض، وناء: إذا بعد كنأى. فالذي بمعنى "بعد" هو الأول، وأن الذي بمعنى نهص هو الثاني، فلما قلب الأول إلى ناء تطابقت صورته مع الثاني فحمل المعنيين جميعاً[16].

**4- المجـاز**: وهـو أن تسـتخدم الكلمـة في غـير معناهـا لغـرض بلاغـي، ومـع كثـرة الاستعمال لهذا المعنى المجازي، ومع مرور الزمن يؤدي المعنى المجازي مع المعنى الأصلي المشـترك اللفظـي، مثـل اسـتخدام "العـين" للدلالـة علـى عضـو الابصـار والحسـد، والجاسوس.

من هنا يمكن القول: إن المشرك اللفظي أمر واقع في اللغة، ولا داعي لإنكاره، ولكن مادام الأمر كذلك، أي إن اللفظ الواحد يحمل أكثر من دلالة، فكيف يمكن تحديد الدلالة المقصودة ؟.

**السياق اللغوي:**

للإجابة على السؤال السابق يمكن القول: لقد حرص المفسرون اللغويون على وضع مجموعة من القواعد والأسس التي تساعد على التفسير السليم، ولتكون بمثابة الميزان الذي يحدد به المعنى المراد.

وقد جاء السياق من أبرز هذه القواعد والأسس وأكثرها أثراً في تحديد المعنى "لأن اللغـة ظـاهرة اجتماعيـة، فيكـون الفهـم متوقفـاً علـى النظـر إلى الكـلام في ضـوء السياق"[17].

ففـي قولنـا: "الـدواء السـائل أسـلم للأطفـال" تكـون "السـائل" اسـم فاعـل مـن "سـال" وفي قولـه تعـالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ ۝٢٤ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴾ المعـارج: 25. تكـون "السـائل" اسـم فاعـل مـن "سـأل" وفي قولنـا: "سـائل العليـاء عنـا" تكـون "سائل" فعل أمر، ويعود الفضل للسياق في ضبط هذه الدلالة للكلمة الواحدة، ودفع مـا قـد يتـوهم مـن لـبس. إذن إن السياق هـو الكفيـل بتحديـد معنى واحـد مـن معـاني الكلمة، حيث لا تستخدم الكلمة بأكثر من معنى في السياق الواحد إلا على ضرب من الاحتمال.

**أهمية المشترك اللفظي:**

- إن كيفية التعرف على تعدد وأبعاد المجالات الدلالية للمفردات والتراكيب اللغوية تحفز المستعمل للغة من استغلال القدرات المتوافرة في ألفاظ اللغة، وذلك للتعبير عن مكونات النفس ووظائف الفكر حسب ملاءمة الظروف النفسية والاجتماعية ومع السياقات اللغوية المختلفة. وهذا الشحذ الذهني ينبع من أن ألفاظ اللغة مهما كثرت فهي محدودة الكم، وأن المعاني والأفكار والمدركات متجددة ومتطورة متنامية.
- إن وجود كلمة مستقلة خاصة بكل شيء يتداوله الناس أمر صعب لأنه يفرض عبئاً ثقيلاً على الذاكرة لأن قدرة الإنسان على الإحاطة بمفردات اللغة تبقى نسبية تختلف من فرد إلى آخر، وحتى عند استظهار اللغة فإنه يقع في نسيان ما حفظ.
- "إن الآثار المترتبة على تعدد المعنى للكلمة الواحدة بالنسبة للثروة اللفظية للغة آثار بعيدة المدى، فتصبح اللغة قادرة على أن تعبر عن الأفكار المتعددة، عن طريق تطويع الكلمات وتأهيلها للقيام بعدد من الوظائف المختلفة، وبها – أيضاً – تكتسب الكلمات نفسها نوعاً من المرونة والطواعية "[18].
- يعد المشترك اللفظي في العربية عوناً للمحبين للمحسّنات اللفظية وألوان البيان وفنون البديع.
- كان المشترك اللفظي ملجأ للشعراء في حال احتياجهم لتكرار ألفاظ بعينها في قوافيهم، حيث يجوز تكرار لفظ بعينه في القوافي إذا كان هذا اللفظ لمعنى مختلف[19].

إذن المشترك اللفظي أتاح فرصاً متنوعة لكثير من الأدباء والشعراء لإشباع هواياتهم في التحسين اللفظي، وفي تطلعاتهم الفنية لاستغلال القيم التعبيرية لأصوات اللغة.

كما كان له دور كبير في اختلاف وتعدد شروح النصوص، وتفسير الآيات والأحاديث، مما يؤدي إلى اختلاف في استنباط الأحكام.

مما سبق يتأكد أن المشترك اللفظي في اللغة العربية لم يكن دليلاً ثابتاً على سعة اللغة ومرونتها وعاملاً في زيادة تراثها وطواعيتها فحسب، بل كان سبباً في ظهور وتبلور كثير من الأعمال العلمية والأدبية، وتوسيع نشاطات الفكر، وإثراء العقل العربي عامة.

**المبحث الثاني: المشترك اللفظي في القرآن الكريم**

بعد أن عرفنا وجود هذه الظاهرة في لغة العرب، ننظر إلى وجودها في كتاب الله العزيز، ولكي نستجلي حقيقة الأمر تدرس بعض الألفاظ القرآنية من خلال ما ذكره لها أهل اللغة والمفسرون من دلالات.

وسوف يتناول البحث بالدراسة مجموعة مختارة من الألفاظ، وهي:

1- كلمة "بسط" وردت هذه الكلمة ومشتقاتها في آيات الذكر الحكيم بمعان عدة هي:

- ضد السلب والقتر، أي: يوسع، قال تعالى:﴿ وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ ﴾ البقرة: 245، "أي: يسلب قوماً، ويعطي قوماً، أو يقتر ويوسع"[20].
- النشر والتفريق: قال تعالى:﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَـٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُۥ فِى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾ الروم: 48. جاء في تفسيرها "والبسط: نشرها في الآفاق"[21].
- في العلم: التوسع، وفي الجسم: الطول والكمال قال تعالى:﴿ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ ﴾ البقرة: 247، الظاهر أنه: الامتداد والسعة "[22].
- المد: قال تعالى:﴿ لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَىَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِى مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِىَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ ﴾ المائدة: 28. يقول أبو حيان: "قال عكرمة: المعنى ما كنت لابتدئك بالقتل"[23]، أي: لئن مددت... ما أنا بماد...

- الجود والإنعام: قال تعالى:﴿ وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُ ﴾ المائدة: 64. ف"الجمهور على أن هذا استعارة على جوده وإنعامه السابغ"[24].

وقد أجمل صاحب القاموس المحيط هذه المعاني، وزاد عليها، حيث يقول: "بسطه: نشره... ويده: مدها، وفلاناً: سره، والمكان القوم: أوسعهم... والله تعالى يبسط الرزق لمن يشاء: يوسعه... وبسيط الوجه: متهلل، واليدين: سماح،... وانبسط النهار: امتد وطال... وفي العلم: التوسع، وفي الجسم: الطول والكمال"[25].

وهذه المعاني المتعددة لكلمة "بسط" أكسبت اللغة توسعاً ومرونة، من حيث إن اللفظ يحمل أكثر من دلالة، ففي ذلك فسحات دلالية متعددة لا فسحة واحدة، وتلعب البيئة اللغوية التي تقع فيها الكلمة الدور الأساس في تحديد معناها المعين، الذي يختلف عن معناها في بيئة لغوية أخرى.

2-كلمة "آية" إن النظر إليها من خلال المواضع التي ذكرت في القرآن يتضح أنها تحمل دلالات متعددة، وهي:

- البناء العالي: قال تعالى:﴿ أَتَبۡنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ ءَايَةً تَعۡبَثُونَ ﴾الشعراء: 128، جاء في تفسيرها: "أي: أتبنون بكل موضع مرتفع من الطريق بناء شامخاً كالعلَم لمجرد اللهو والعبث"[26].
- عبرة وعظة: قال تعالى:﴿ فَٱلۡيَوۡمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنۡ خَلۡفَكَ ءَايَةً ﴾ يونس: 92، " أي: لتكون عبرة لمن بعدك من الناس، ومن الجبابرة والفراعنة"[27].
- جملة من القرآن: قال تعالى:﴿ وَإِذَا بَدَّلۡنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍۙ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ ﴾ النحل: 101، يعني: "إذا أنزلنا آية مكان آية وجعلناها بدلاً منها بأن تنسخ تلاوتها أو حكمها"[28].

- علامة واضحة: كما يدل عليه قوله تعالى:﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ ﴾ البقرة: 118، فمعنى آية هو "علامة ظاهرة معجزة شاهدة على صدقه ﷺ"[29].
- معجزة: أي شيء خارق عن المألوف، كما في قوله تعالى:﴿ وَجَعَلْنَا ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥٓ ءَايَةً ﴾المؤمنون: 49، "أي: وجعلنا قصة مريم وابنها عيسى معجزة عظيمة تدل على كمال قدرتنا"[30] وعن تعدد معاني هذه الكلمة "آية" جاء في المعجم:"والآية: من التنزيل... سميت الآية من القرآن آية ؛ لأنها علامة لانقطاع كلام من كلام. ويقال: سميت الآية آية لأنها جماعة من حروف القرآن. وآيات الله: عجائبه... والآية: العلامة... والآية: العبرة، وجمعها آي"[31].

إن تعدد معاني "آية" يدل على أنها من المشترك اللفظي، ويتم تحديد المعنى المقصود من خلال السياق الذي جاءت فيه.

3-كلمة "ضرب" وقد جاءت في القرآن الكريم على معان كثيرة، هي:

- إيقاع الألم: أي الضرب المعروف لغرض التأديب، أو القرع، قال تعالى: ﴿ وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ ﴾النساء: 34، "أي: وعاقبوهن بضرب خفيف إن كن لا يرتدعن إلا بذلك"[22].
- للبيان والذكر: كما جاء في قوله تعالى:﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا ﴾ البقرة: 26، "أي: أن يضرب... معناه: يذكر أو يورد أو يجعل"[33].

وجاء في تفسير قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ﴾ الرعد: 19، "يبين ويمثل..."[34].

- السعي والخروج: يقول الله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ ﴾ النساء: 93، يعني: "يأيها المؤمنون إذا سرتم في الأرض لأجل الغزو

والجهـاد"[35].وفي قولـه تعـالى:﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ ﴾ النساء: 101، أي "وإذا سافرتم في الأرض"[36].

- الإعراض والصد: قال تعالى: ﴿ أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ ٱلذِّكْرَ صَفْحًا ﴾ الزخرف:5، والمعنى: أفنعرض عنكم فلا ننزل عليكم قرآناً، لأنكم لم تؤمنوا[37].
- الستر والتغطية: قـال تعـالى:﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ﴾ النـور: 31، "أي: وليلقـين الخمـار وهـو غطـاء الـرأس علـى صـدورهن لـئلا يبـدو شـيء مـن النحـر والصدر"[38] فإلقاء الخمار لغرض أن يستر به النحر والصدر يغطيه.
- الجعل والأخذ: كما في قوله تعالى: ﴿ فَٱضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي ٱلْبَحْرِ يَبَسًا ﴾طه:76، أي: فأجعل لهم طريقاً، أو اتخذ لهم طريقاً[39].
- القطـع والبـتر: قـال تعـالى: ﴿ فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُوا۟ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ﴾ الأنفـال: 12، يعـني: "اقطعـوا رؤوسـهم بسيوفكم البتـارة... واقطعـوا أيـديهم بحيـث لايستطيعون حمل السلاح"[40].
- الإحاطة: قال تعالى: ﴿ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓا۟ ﴾آل عمران: 112، بمعنى: "أحاطت بهم الذلة والهوان كما تحيط القبة بمن فيها"[41].
- القـرع والـدق: قـال تعـالى: ﴿ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ﴾ النـور: 31، "أي: ولا يضـربن بـأرجلهن الأرض لـئلا يسـمع الرجـال صـوت الخلخـال فيطمع الذي في قلبه مرض"[42].وسماع صوت الخلخال لا يحدث إلا بقرع الأرجل على الأرض ودقها بقوة.
- الإغفاء: كما في قوله تعالى: ﴿ فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ فِي ٱلْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ﴾ الكهـف: 11، يعـني: "فأغفـاهم نومـة ثقيلـة، فالضـرب علـى الآذان كنايـة عـن هـذا المعنى...مأخوذ من ضربت القفل على الباب أو الخباء على ساكنه شبه بهما الإنامة نومة ثقيلة في كونها كالحجاب المانع"[43].

مما سبق يتبين أن كلمة "ضرب" من الألفاظ المشتركة وذلك لدلالتها على عدة معان، تم التفريق بينها بحسب السياق أو البيئة اللغوية التي وردت فيها، وأنها أسهمت في إثراء اللغة واتساع معاني مفرداتها.

4- كلمة "أثر" ومن المعاني التي تدل عليها هي:

- الرواية والنقل: قال تعالى:﴿ فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴾ المدثر: 24، "أي: فقال: ما هذا الذي يقوله محمد إلا سحر ينقله ويرويه عن السحرة "[44].
- البقية: أي: الشيء المتبقي ليدل على الكل، قال تعالى:﴿ ٱئْتُونِي بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾الأحقاف: 4."أثارة: بقية الشيء... أي أو بقية من علم من علوم الأولين شاهدة بذلك"[45].
- الاختيار والتفضيل: كما قال تعالى:﴿ قَالُواْ تَٱللَّهِ لَقَدْ ءَاثَرَكَ ٱللَّهُ عَلَيْنَا ﴾ يوسف: 91، "أي: والله لقد فضلك الله علينا بالتقوى والصبر والعلم"[46].و- أيضاً —كما في قوله تعالى:﴿ بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴾ الأعلى: 16، "أي: بل تفضلون أيها الناس هذه الحياة الفانية" [47].
- الحرث والحفر: يقول الله تعالى:﴿ وَأَثَارُواْ ٱلْأَرْضَ وَعَمَرُوهَآ ﴾ الروم: 9، "أي: وحرثوا الأرض للزراعة، وحفروها لاستخراج المعادن وعمروها"[48].
- ما تتركه القدم على الأرض: يعني الأثر الذي تتركه قدم السائر على الأرض الرملية، ولهذا قالت العرب: الأثر يدل على المسير، والبعرة على البعير. وهذا المعنى جاء في قوله تعالى: ﴿ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا ﴾طه: 96، "فقد حذف المضاف مكرراً هنا، والتقدير: من أثر حافر فرس الرسول"[49].
- العلامة والدليل: يقول الله تعالى:﴿ فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْيِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ﴾ الروم: 50.

5- كلمة "زين" جاء في الذكر الحكيم علي معان هي:

- الحسن: كما في قوله تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا ﴾ البقرة: 211.

يعني: حُسِّنَ، وكقوله تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ﴾ الأنعام: 108.

يعني: حسّن، وكقوله تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ ﴾ آل عمران: 14، أي: حسّن.

- الحُليّ: قال تعالي: ﴿ وَلَٰكِنَّا حُمِّلْنَآ أَوْزَارًا مِّن زِينَةِ ٱلْقَوْمِ ﴾ طه: 87، "أي: حملنا أثقالا وأحمالا من حلي آل فرعون"[50].
- الزهرة: قال تعالي: ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا ﴾ يونس: 88، أي زهرة، وهي من متاع الدنيا وأثاثها. وكقوله تعالى: ﴿ ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ الكهف: 46، أي زهرة الحياة وزينتها من الأموال والأولاد[51] وكما في قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتُهَا ﴾ القصص: 60، أي زهرتها، وزخرفها الزائل.
- المنظر الحسن: قال تعالى: ﴿ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ فِى زِينَتِهِۦ ﴾ القصص: 79، "أي فخرج قارون على قومه في أظهر زينة وأكملها وأحسن منظر"[52].

وكما في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ﴾ النحل: 8.

- التلون بالألوان: قال تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ ﴾ يونس: 24، "أي: تزينت بالحبوب والثمار والأزهار، وهو تمثيل بالعروس إذا تزينت بالحلي والثياب"[53].

وكل هذه الزينة تكون باجتماع الألوان الأحمر والأزرق والأصفر...الخ.

- النجوم والكواكب، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّٰهَا لِلنَّٰظِرِينَ ﴾ الحجر: 16، "أي: زيناها بالنجوم ليسر الناظر إليها "[54]. وكما في

قوله تعالى:﴿ إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِزِينَةٍ ٱلۡكَوَاكِبِ ﴾الصافات: 6، "أي: زينا السماء القريبة منكم بالكواكب المنيرة المضيئة، التي تبدو وكأنها جواهر تتلألأ"[55].

وكقوله تعالى:﴿ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِمَصَٰبِيحَ ﴾ فصلت: 12.

- لبس الثياب وستر العورة: قال تعالى:﴿ ۞يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٍ ﴾الأعراف: 31 "يا بني آدم البسوا ثيابكم، واستروا عوراتكم وقت الصلاة والطواف بالبيت، فالزينة ما يلبس ويتزين به من الثياب"[56].

وهنا يمكن إدراج كلمة ألا وهي: ليس التزيين بالثياب مرتبط باختيار ألوانها فحسب بل بما لا يصف ولا يشف فليست الزينة بالتكشف والتعري، وإنما هي بصيانة الشرف والعفاف. يقول الشاعر:

يا ابنتي إن أردت آية حسن ... وجمالا يزين جسما وعقلا
فأنبذي عادة التبرج نبذا ... فجمال النفوس وأعلى

مما سبق يتبين لنا أن الجذر " ز – ي – ن " يحمل سبعة معان كما ذكرت وهي:

الحسن، الحلي، الزهرة، المنظر الحسن، التلون، الكواكب، لبس الثياب.

وتم التفريق بين هذه المعاني عن طريق السياق اللغوي، وبعد هذه الأمثلة وتبيّن كيفية حمل اللفظ الواحد لمعان متعددة نردفها بأمثلة نعتمد في فهم معانيها على السياق دون الرجوع إلى المفسرين شحذاً للذهن وتحريكا للقدرات العلقية .

6- كلمة "سأل" وردت في القرآن الكريم بعدة معان هي:

- الاستفتاء: وذلك كما في قوله تعالى:﴿ يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَهِلَّةِ ﴾البقرة: 189، يعني يستفتونك، ومثلها كل موضع ورد فيه (يسألونك).

- الاستمتاح: قال تعالى: ﴿ وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنۡهَرۡ ﴾الضحى: 10، وكقوله تعالى:﴿ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴾ المعارج: 25.
- الدعاء. قال تعالى:﴿ سَأَلَ سَآئِلُۢ ﴾ المعارج: 1، وكما في قوله: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌۖ أُجِيبُ دَعۡوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ ﴾البقرة: 186.
- الطلب: قال تعالى:﴿ يَسۡـَٔلُهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ ﴾الرحمن: 29، ومثله قوله تعالى:﴿ قُلۡ مَا سَأَلۡتُكُم مِّنۡ أَجۡرٖ فَهُوَ لَكُمۡۖ ﴾ سبأ: 47.
- الحساب. قال تعالى: ﴿ فَلَنَسۡـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرۡسِلَ إِلَيۡهِمۡ ﴾ الأعراف: 6، وأيضاً قوله تعالى:﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسۡـَٔلَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ ﴾ الحجر: 92.
- التخاصم. قال تعالى: ﴿ عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ﴾النبأ: 1.

7- كلمة "سبح" في القرآن الكريم على ثلاثة أوجه:

- الفراغ. يقول عز وجل:﴿ إِنَّ لَكَ فِي ٱلنَّهَارِ سَبۡحٗا طَوِيلٗا ﴾ المزمل: 7.
- الدوران. كما في قوله تعالى:﴿ وَكُلّٞ فِي فَلَكٖ يَسۡبَحُونَ ﴾ يس: 40، ومثله كذلك قول الحق: ﴿ كُلّٞ فِي فَلَكٖ يَسۡبَحُونَ ﴾الأنبياء:33.
- السفن. قال تعالى:﴿ وَٱلسَّٰبِحَٰتِ سَبۡحٗا ﴾ النازعات: 3.

**الخاتمة:**

وفي نهاية هذا البحث يمكن أن تسجل في الخاتمة أهم النتائج التي أسفر عنها، وهي:

1- ظاهرة المشترك اللفظي ظاهرة لغوية ثابتة الوجود.

2- كل علماء اللغة يقرون بوجودها وإن اختلفوا في بعض الجزيئات.

3- لم يكن ابن درستويه من المنكرين بوجود المشترك اللفظي في اللغة، بل هو مقر بوجوده، ولكن على نطاق ضيق.

4- للمشترك اللفظي عوامل وأسباب أدت إلى وجوده في اللغة.

5- المشترك اللفظي لم يكن عيباً في اللغة بل هو عامل من عوامل نموها واتساعها.

6- اللفظ الواحد لا يحمل أكثر من معنى إلا إذا ورد في سياقات مختلفة.

7- للسياق الدور المهم في تحديد المعنى المراد للفظ.

8- المشترك اللفظي كما هو موجود في اللغة، فهو أيضاً موجود في آيات الذكر الحكيم.

وأخيراً أدعوه سبحانه وتعالى أن يوفقنا إلى ما فيه الخير، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على خير من نطق بالعربية، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين.

## هوامش المصادر والمراجع:


1- الكتاب لسيبويه 24/1
2- الصاحبي في فقه اللغة للسيوطي ص96
3- المزهر للسيوطي 385/1
4- فقه اللغة ص229
5- المزهر 385/1
6- المصدر السابق 406/1
7- المصدر السابق 376/1
8- كلام العرب ص109
9- انظر المستصفي للغزالي 198/1
10- فصول في فقه اللغة ص334
11- فقه اللغة ص147
12- عوامل التطور اللغوي ص 73
13- انظر المصدر السابق ص75
14- تاج العروس مادة (ل ج ج)
15- ينظر عوامل التطور اللغوي ص95
16- المصدر السابق ص141
17- ينظر في فلسفة اللغة ص106
18- دور الكلمة في اللغة ص: 115-114
19- الرمزية في الأدب العربي ص 253
20- البحر المحيط 262/2

21- المصدر السابق 173/7
22- المصدر السابق 267/2
23- المصدر السابق 477/3
24- المصدر السابق 534/3
25- القاموس المحيط مادة (ب س ط)
26- صفوة التفاسير 388/2
27- المصدر السابق 596/1
28- المصدر السابق 143/2
29- معاني القرآن 78/1
30- صفوة التفاسير 788/2
31- لسان العرب مادة (أ و ا)
32- معاني القرآن 274/1
33- المصدر السابق 28/1
34- المصدر السابق 370/2
35- المصدر السابق 298/1
36- المصدر السابق 302/1
37- صفوة التفاسير 336/2
38- المصدر السابق 242/2
39- صفوة التفسير 84/2
40- المصدر السابق 226/1
41- المصدر السابق 336/1
42- معاني القرآن 539/2
43- صفوة التفاسير 477/3
44- المصدر السابق 192/3
45- المصدر السابق 66/2
46- المصدر السابق 549/3
47- المصدر السابق 472/2
48- إعراب القرآن 719/4
49- صفوة التفاسير 244/2
50- المصدر السابق 193/2
51- المصدر السابق 446/2
52- المصدر السابق 580/1
53- المصدر السابق 107/2
54- المصدر السابق 29/3
55- المصدر السابق 443/1
56- معاني القرآن 13/2

# حالة الاضطرار وحكمها في التشريع الإسلامي

د. عمار محمد التمتام
جامعة طرابلس- ليبيا

**مقدمة:**

من رحمة الله بعباده أن شرع لهم أحكاماً تنير لهم الطريق في أمور دينهم ودنياهم فبين الحلال وأباحه لهم، لأنه سبحانه خلق الخلق وهو يعلم ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم فأحله لهم، كما بين الحرام، لأنه عز وجل علم ما يضر عباده حين خلقهم فنهاهم عنه وحرمه عليهم، ولكنه أحل هذه المحرمات للمضطر في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلا به، ولذلك فإن الأثر المباشر لنظرية الاضطرار هو إباحة بعض المحرمات وعلى وجه خاص المطعومات والمشروبات.

وقد نص العلماء الذين كتبوا في القواعد العامة – في الفقه الإسلامي – أن الحكمة من إباحة بعض المحرمات في حالات الاضطرار ترجع – بصفة عامة – إلى إزالة الضرر عن المكلفين وهو ما عبر عنه علماء الأصول بالقاعدة الشرعية المعروفة "الضرر يزال".

ولقد رأيت الكتابة في موضوع الاضطرار لما له من الأهمية وبدأت بمقدمة مقتضبة ثم قسمت بحثي هذا إلى مطلبين اثنين وخاتمه.

**المطلب الأول**: سأعرف فيه الاضطرار لغة واصطلاحا مبنياً أثر الاضطرار وحكمة مشروعيه والاضطرار إلى تناول الطعام والشراب المحرم، والكلام عن قتال المالك للمضطر.

**المطلب الثاني**: سأبين فيه الترتيب بين المحرمات عند الاضطرار إليها، والاضطرار إلى إتلاف نفس أو عضو أو حيوان لإنقاذ النفس، وتضمين المضطر.

**الخاتمة**: سأذكرفيها أهم نتائج البحث بصورة إجمالية.

أسال الله العفو والعافية وقبول حسن القصد وإخلاص النية.

**المطلب الأول:**

**معني الاضطرار في اللغة:**

الاضطرار: الاحتياج إلى الشيء، وقد اضطره إليه أمرٌ، والاسم الضرة، والضرورة كالضرة، وقد اضطر إلى الشيء أي ألتجئ إليه، والضرورة اسم لمصدر الاضطرار تقول: حملتني الضرورة على كذا، وقد اضطر فلان إلى كذا، والضرر هو أصل الاضطرار والضرورة [1].

**معني الاضطرار عند الفقهاء:**

يقول بعض المالكية "إن الضرورة هي الخوف علي النفس من الهلاك علماً أو ظناً "وقال الحموي:" إن الضرورة هي بلوغ الشخص حداً إن لم يتناول الممنوع يهلك، وقد علق بعضهم على ذلك فقال: وهل الاضطرار هو خوف الهلاك أو خوف الضرر؟، قولان لمالك والشافعي"[2].

**أثر الاضطرار وحكمة مشروعية:**

هناك أفعال يبيحها الاضطرار منها التناول من المطعوم والمشروب المحرم كالميتة والدم ولحم الخنزير وطعام الغير، وأفعال يرخص الاضطرار فيها مثل إجراء المكره كلمة الكفر على لسانه من غير أن يعتقدها، كما أن الاضطرار لا يبيح القتل ولا يرخص فيه ولا في جريمة الزنا لأنه قتل للنفس بالضياع، إلا أن الفقهاء قد اختلفوا في وجوب الحد للشبهة، وقد قال السيوطي عن أصل قاعدة:"الضرر يزال" أصلها قوله (ﷺ ) لا ضرر ولا ضرار[3]، ويتفرع عن هذه القاعدة قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات" ومن ثم جاز أكل الميتة عند المخمصة وإساغة اللقمة بالخمر والتلفظ بكلمة الكفر للاكراه وإتلاف المال ..... ودفع المال"[4].

فالأفعال المحرمة التي تبيحها الضرورة ترجع الحكمة من تحريمها إما إلي المحافظة على نفس الفاعل كما هو الحال في شرب الخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، إذ أن تناول هذه المحرمات يضر قبل كل شيء، بصحة الآكل والشارب

فهي محرمة لمصلحته لا لمصلحة أحد سواه، فكانت الحكمة الإلهية إباحة تناولها متى أدي تحريمها عليه إلى إلحاق ضرر جسيم به يتمثل في خوف الهلاك أو التلف.

وإما أن ترجع الحكمة من تحريم بعض هذه الأفعال التي من هذا النوع إلى مصلحة الغير كما هو الحال في جرائم الأموال ولكن لما كان الضرر الذي يلحق بهذا الغير من جراء أخذ المال هو في الواقع ضرر لا يذكر ولا يساوي شيئاً بجانب خطر الجوع الذي يهدد المضطر بالهلاك كان من العدل أن يباح تناول طعام الغير لسد رمق الجوع حفظاً للمهج وإبقاء للأرواح خصوصاً إذا ما أخذنا في الاعتبار "أن جمهور الفقهاء على وجوب تعويض صاحب الطعام في الحال أو المآل، لأن الاضطرار لا ينافي الضمان، فهو على ذلك لن يناله ضرر ما، وحتى على القول بعدم التعويض، لأن للمضطر حقاً فيما أخذ لإحياء نفسه، فإن الضرر الذي سيعود على المالك ضرر يسير محتمل بالقياس إلى الخطر الجسيم الذي يهدد نفس المضطر"[5].

وإنما لم يؤثر الاضطرار في جريمة القتل باستثناء قتل الصائل، لأن مبدأ إزالة الضرر مقيد بالقاعدة الشرعية "الضرر لا يزال بالضرر"،"وقد علل بعض العلماء ذلك بقوله، لأن إزالته بالضرر هي عين الضرر، ولذلك فقد نص الفقهاء على أنه لا يجوز للمضطر أن يتناول طعام مضطر آخر، ولا يجوز له أن يقتل غيره لإحياء نفسه، لأن مفسدة قتل نفسه أخف من مفسدة قتل غيره"[6].

وأما حكمة استثناء دفع الصائل ولو بالقتل إذا كان قتله هو الوسيلة الوحيدة لرد كيده وتجنب أذاه، فلأنه هو الذي بدأ بالعدوان وهو باعتدائه قد أهدر دمه، قال الله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ ﴾[7].

وقد روي عن أبي حنيفة قوله" إن الحكمة من إباحة قتل الصائل ترجع إلى أن عدم قتله سيؤدي إلى خسارة نفسين، وأما في حالة قتله فلن تخسر الجماعة إلا نفس المعتدي فقط، لأن إباحة قتل الصائل إحقاق للحق وإبطال للباطل، ولكن عدم إباحة قتله سيؤدي إلى تمكينه من تنفيذ جريمته، وهي قتل نفس بغير حق، وإذا

فعل ذلك فإنه يقتل به قصاصاً فكان فيه إتلاف نفسين، بعكس الحالة الأولى فليس فيها إلا إتلاف نفس واحدة"[8].

**الاضطرار إلي تناول الطعام والشرب المحرم:**

أخذ العلماء حكم الاضطرار في الطعام والشرب المحرم من قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ ﴾إلى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾[9].

ومن قوله تعالي: ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾[10]، والكلام في هذا الموضوع يتناول ما يأتي:

1. **الاضطرار إلى الميتة وما في حكمها.**

الأصل في الميتة والدم ولحم الخنزير أنها محرمة تحريماً قاطعاً في الظروف العادية، كما هو معلوم من قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ ﴾[11].

أما في الظروف الاستثنائية التي يضطر فيها المرء إلى تناول قدر منها لكي ينقذ به حياته من الهلاك فإنه يباح له أن يتناول هذا القدر متى كان من المستحيل عليه أن يجد شيئاً آخر سواها مباحاً بحكم الأصل يدفع به عن نفسه الهلاك.

وهذا الحكم، وهو الإباحة، محل اتفاق بين الفقهاء، قال الحنفية: "أكل الميتة والخنزير في حالة الاضطرار باق على الإباحة الأصلية لأن الله تعالى استثني حالة الضرورة في قوله تعالى: ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾ والاستثناء من التحريم إباحة "[12].

كما يري الحنفية "أن تناول الميتة واجب في حالة الاضطرار إليها، لأنه لو لم يأكل حتى يموت كان آثماً لإلقائه بنفسه إلى التهلكة، كما أن الحرمة لا ترتفع في حالة الاضطرار وإنما الذي يرتفع هو الإثم فقط كما في الإكراه على الكفر فلا يأثم بالامتناع"[13].

وهو ما ذهب إليه المالكية والشافعية والحنابلة.

ويجوز للمضطر أن يأكل من الميتة حتى يشبع بل ويتزود منها، فقد جاء في التاج والاكليل على مختصر خليل "ونص الموطأ قال مالك: من أحسن ما سمعت في الرجل يضطر إلى الميتة أنه يأكل منها حتى يشبع ويتزود منها، فإن وجد عنها غنى طرحها، وحجة مالك أن المضطر ليس ممن حرمت عليه الميتة فإذا كان حلالاً له أكل منها ما شاء حتى يجد غيرها فتحرم عليه"[14].

وخالفهم في ذلك الحنفية فأجازوا للمضطر أن يأكل من الميتة أو من لحم الخنزير وما في حكمها قدر ما يسد به رمقه فقط، أي القدر اللازم لدفع حالة الاضطرار "وقد حدد الحنفية المقدار الذي تندفع به الضرورة بمقدار ما يتمكن به من الصلاة قائماً "[15]، جاء في أسنى المطالب: "يباح للمضطر أن يتناول من الميتة قدر ما يسد رمقه، هذا هو الأصل، ولكن الشافعي يري أن المضطر إذا خشي الهلاك على نفسه مستقبلاً دون قطع البادية بأن خاف ألا يقطعها ويهلك إنلم يزد على سد الرمق فتباح له الزيادة بل تلزمه لئلا يهلك نفسه بأن يأكل حتى يكسر سورة الجوع بحيث لا يطلق عليه اسم جائع"[16].

أما الحنابلة فأباحوا للمضطر ما يسد الرمق، وعلى تحريم ما يزيد على الشبع وعندهم في الشبع روايتان:

**الأولى**: لا يباح لأن الآية دلت على تحريم الميتة واستثني ما اضطر إليه، فإذا اندفعت الضرورة لم يحل له الأكل كحالة الابتداء، لأنه بعد سد الرمق غير مضطر فلم يحل له الأكل للآية.

**الثانية**: يباح له الشبع، ويرى ابن قدامه التفريق بين ضرورة مستمرة وأخرى يرجى زوالها، وقال: " يحتمل أن يفرق بين ما إذا كانت الضرورة مستمرة وبين ما إذا كانت مرجوة الزوال، فما كانت مستمرة جاز الشبع، لأنه إذا اقتصر على سد الرمق عادت الضرورة إليه عن قرب، ولا يتمكن من البعد من الميتة مخافة الضرورة المستقبلة

ويفضي إلى ضعف بدنه، وربما أدي إلى تلفه بخلاف التي ليست مستمرة فإنه يرجو الغنى عنها بما يحل له"[17].

2. **الاضطرار إلى شرب الخمر**:

الاضطرار إلى شرب الخمر إما أن يكون للتداوي بها، وإما للعطش الشديد عند فقد الماء وإما لإزالة الغصة، وقد نص المالكية على أنه "لا حد على من شرب الخمر لإساغة الغصة إذا خاف على نفسه الهلاك منها، لأن إساغة الغضة بالخمر واجبة"[18].

أما شرب الخمر لإزالة العطش الشديد فغير جائز عندهم، "إذ روي عن مالك أنه قال: لا يشربها ولن تزيده إلا عطشاً، كما لا يجوز استعمال الخمر لأجل الدواء ولو لخوف الموت، ولو طلا بها في جسده ولو خلطها بشي من الدواء الجائز"[19].

وقد وفق بعض فقهاء المالكية بين تحريم الخمر للتداوى وللجوع والعطش وبين جواز استعمالها للضرورة عندهم فقالوا: "وإذا قلنا إنه لا يجوز التداوي بها ويجوز استعمالها للضرورة فالفرق أن المتداوي لا يتيقن البرء بها ، وإنما جاز شرب الخمر لإساغة الغصة ولم يجز لخوف موت بجوع أو عطش لزوال الغصة بالخمر تحقيقاً أو ظناً قوياً بخلاف الجوع والعطش فإنهما لا يزالان بل يزيدان لما في طبعها من الحرارة والهضم"[20].

وقال الحنفية: "من شروط إقامة الحد على شارب الخمر عدم الضرورة فلا حد على من أكره على شرب الخمر ولا على من أصابته مخمصة إذ الشرب لضرورة المخمصة والإكراه حلال"[21].

أما في التداوي فيقول الحموي: "وهل يجوز للعليل شرب الخمر للتداوي وجهان، ألا تري أن العطشان رخص له في شرب الخمر ورخص للجائع الميتة"[22].

وقد فرق ابن عابدين بين إساغة اللقمة بالخمر وشربها للعطش وبين التداوي حيث قال: "إساغة اللقمة بالخمر وشربها لإزالة العطش إحياءلنفسه متحقق النفع ولذا يأثم بتركه كما يأثم بترك الأكل مع القدرة عليه حتى يموت بخلاف التداوي ولو بغير محرم فإنه لو تركه حتى مات لا يأثم كما نصوا عليه لأنه مضنون، ومعنى قوله ( ﷺ) إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم"[23]، نفي الحرمة عند العلم بالشفاء ودل عليه جواز إساغة اللقمة بالخمر وجواز شربها لإزالة العطش[24].

وقد وافق الشافعية والحنابلة المالكية فيما قالوا: فقد جاء في أسنى المطالب: "وشرب الخمر للعطش وللتداوي حرام وإن لم يجد غيرها لعموم النهي عن شربها ولأن بعضها يدعو إلى بعض ، ولأن شربها لا يدفع العطش بل يزيده ولقوله ( ﷺ ) لما سئل عن التداوى بالخمر إنه ليس بدواء لكنه داء"[25].

وفي كشاف القناع: "لا يجوز شرب المسكر لعطش ولا لتداو بخلاف الماء النجس فيجوز شربه للعطش لما فيه من البرد والرطوبة بخلاف المسكر فإنه لا يحصل به ري، لأنه فيه من الحرارة ما يزيد العطش"[26].

ولا يجوز استعمال الخمر في غير ما ذكر إلا لمكره فيجوز له ما أكره عليه فقط لحديث "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[27].

أو لمضطر إليه خاف التلف لدفع لقمة غص بها وليس عنده ما يستسيغها به لقوله تعالى: "﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾، ولأن حفظ النفس مطلوب بدليل إباحة الميتة عند الاضطرار إليها.

وفى المغنى: "إن شربها أي الخمر لعطش فإن كانت ممزوجة بما يروي من العطش أبيحت لدفعه عند الضرورة كما تباح الميتة عند المخمصة وكإباحتها لدفع الغصة.

وإن شربها صرفاً أو ممزوجة بشي يسير لا يروي من العطش لم تبح لعدم حصول المقصود بها لأنها لا تروي بل تزيده عطشاً وعليه الحد، لأن اليسير المستهلك فيها لم يسلب عنها اسم الخمر"[28].

3. **الاضطرار إلى طعام الغير:**

اتفق الفقهاء على أنه يباح للمضطر أن يتناول من طعام الغير، القدر اللازم لإزالة اضطراره، غير أن المالكية يفرقون بين المال المحرز وغيره.

فإن كان المال غير محرز فإنه يباح للمضطر أن يأخذ من هذا المال مطلقاً، القدر اللازم لسد رمقه إلا أنه إذا خشي من صاحب المال ضرباً أو أذى فإنه يأخذ على سبيل التخفي تجنباً للأذى الذي قد يناله من صاحب المال، وأما إن كان المال محرزاً، فإن ظن أنه يصدق في دعوى الضرورة، أي كان في استطاعته اثبات ضرره، فإن له أن يأخذ من هذا المال قدر ما يسد رمقه على أي حال سراً أو جهراً وإن ظن عدم تصديقه في دعواه فإن له أن يأخذ هذا القدر أيضاً ولكن على سبيل التستر تفادياً للضرر"[(29)].

ومع ذلك فإن لم تكن للمضطر وسيلة لإنقاذ مهجته سوى الأخذ من مال الغير وهو في حال يخشى معها قطع يده، نظراً لتعذر إثبات اضطراره فإنه يباح له أيضاً الأخذ من مال الغير، لأن حفظ النفس مقدم على حفظ المال.

وقال الحنفية: "الأكل للغذاء والشرب للعطش ولو من حرام أو مال غيره وإن ضمنه، ممن خاف الموت ومع رفيقه طعام أخذ بالقيمة منه قدر ما يسد جوعته وكذا يأخذ قدر ما يدفع العطش"[(30)].

وقال الشافعية: "إن بذل الطعام مالكه ولو مضطراً لمضطر آخر، هبة لزمه قبوله لدفعه الهلاك عن نفسه، أو بذله له بثمن المثل في مكانه وزمانه لزمه شراؤه حتى بإزاره المستتر به ويصلى عرياناً لأن كشف العورة أخف من أكل الميتة بدليل أنه يجوز أخذ الطعام قهراً بخلاف أخذ ساتر العورة، إلا إذا خشي على نفسه التلف بالبرد فلا يلزمه شراؤه بإزاره ولزمه شراؤه في الذمة إن كان معسراً، وإن لم يكن له مال في محل آخر، ويلزم المالك حينئذ البيع في الذمة، وإلا فالوجه جواز البيع بحال، لكن لا يطالبه إلا عند قدرته لإعساره في الحال"[(31)].

وإن امتنع المالك أو ولي الصبي من بذله بعوض محترم لمضطر أثمأي المالك أو وليُّ الصبي ومثله المجنون وإن احتاجه في المآل "لأن في امتناعه إعانة على قتله، ولأنه لو قدر بنفسه على إنقاذ غيره من غرق ونحوه لوجب فكذا بماله وبخلاف المحتاج إليه في الحال فإنه أولي به من غيره ولو مضطراً"(32).

وقال الإمام أحمد: "يأكل إذا كان جائعاً وإذا لم يكن جائعاً فلا يأكل وقد فعله غير واحد من أصحاب النبي (ﷺ)، ولكن إذا كان عليه حائط لم يأكل، لأنه قد صار شبه الحريم"(33).

وقال في موضع آخر: إنما الرخصة للمسافر إلا أنه لم يعتبر حقيقة الاضطرار لأن الاضطرار يبيح ما وراء الحائط ورويت عنه الرخصة في الأكل من غير المحوطة مطلقاً من غير اعتبار جوع ولا غيره.

وقد رجح ابن قدامة رأي أحمد وأضاف قائلاً: "قال بعض أصحابنا إذا كان عليها ناطوره فهو بمنزلة المحوط في أنه لا يدخل إليه ولا يأكل منه إلا في الضرورة"(34)، ولا يباح للمضطر من مال أخيه إلا ما يباح من الميتة، قال أبو هريرة قلنا يا رسول الله ما يحل لأحدنا من مال أخيه إذا اضطر إليه قال (ﷺ): "يأكل ولا يحمل ويشرب ولا يحمل"(35).

**قتال المالك للمضطر:**

مذهب المالكية: "إذا بلغت الضرورة إلى استباحة الميتة فقد لزم صاحب الثمر والزرع مواساته بثمن إن كان عنده أو بغير ثمن إن لم يكن عنده، فإن منعه جاز للمضطر قتاله حتى يصل إلى ما يرد نفسه، بمعني أنه يدعوه أولاً إلى أن يبيعه منه بثمن في ذمته فإن أبي استطعمه، فإن أبى أعلمه أنه يقاتله عليه"(36).

أما الماء المحرز في الأواني والصهاريج ونحوها فإن الحنفية يعطونها حكم الطعام، قال الكساني: "فمن عنده فضل ماء زائد عن حاجته فالمضطر يقاتله ليأخذ منه الفضل لكن بما دون السلاح كما إذا أصابته مخمصة وعند صاحبه فضل طعام فمنعه وهو لا يجد غيره، إذ لابد من مراعاة حرمة الملك لحرمة القتال بالسلاح"(37).

وقال الشافعية: "إذا وجد مضطر طعاما لحاضر غير مضطر له فعلى صاحب الطعام بذله للمضطر إليه إذا كان المضطر معصوماً مسلماً أو ذمياً أو معاهداً ولو كان صاحب الطعام محتاجاً إليه في ثاني حال على الأصح تقديماً لضرورة المضطر الناجزة، ويجب على المضطر أن يستأذن مالك الطعام أو وليه في أخذه فإن امتنع هو أو وليه من بذله بعوض محترم وكان غير مضطر إليه في الحال فللمضطر قهره على أخذه، وإن احتاج إليه المانع في المستقبل، وإنما يجوز قتاله على ما يدفع به ضرورة، ولا يقتص منه للممتنع إن قتله ولا يؤخذ له دية، ويقتص له إن قتله الممتنع لأنه لم يتعد بخلاف الممتنع"[38].

ويقول ابن قدامه: "وإن لم يكن صاحب المال مضطراً لزمه بذله للمضطر، فإن احتيج في ذلك إلي قتاله فله المقاتلة عليه، فإن قتل المضطر فهو شهيد، وعلى قاتله ضمانه، وإن آل أخذه إلى قتل صاحبه فهو هدر لأنه ظالم بقتاله فأشبه الصائل"[39].

وهنا نخلص إلى أن صاحب الطعام يفرض عليه إطعام الجائع ، وللمضطر أن يقاتل على ذلك، فإن قتل فعلى قاتله القود، وإن قتل المانع فإلى لعنة الله لأنه منع حقاً وهو فئة باغية قال تعالى: ﴿ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِ ﴾[40]، ومانع الحق باغ على أخيه الذي له الحق ولهذا قاتل أبو بكر الصديق مانع الزكاة.

**المطالب الثاني:**

**الترتيب بين المحرمات عند الاضطرار إليها:**

اختلف الفقهاء في تقديم أكل الميتة على مال الغير أو العكس وتقديم الصيد للمحرم على الميتة أو تقديم لحم الخنزير على الميتة أو العكس على مذاهب؛ نص المالكية على "أن المضطر إذا لم يجد إلا ميتة ولحم خنزير فإنه يقدم الميتة عليه، لأن الخنزير ميتة وهو نجس الذات، كما أنه لا تعمل فيه الذكاة فهو مما لا يستباح بوجه، أما إذا لم يجد إلا الخنزير فإنه يستحب له تذكيته"[41].

وإذا وجد ميتة وصيداً قد صاده محرم أو صيد له وصار لحماً "فلا يقدم الميتة عليه، بل يقدمه عليها وهذا الحكم له ثلاث صور هي:

**الأولى**: الاصطياد تقدم الميتة عليه لما فيه من حرمة الاصطياد وحرمة ذبح الصيد .

**الثانية**: الصيد الحي الذي صاده المحرم قبل اضطراره تقدم الميتة عليه ولا يجوز له ذبحه، لأنه إذا ذبحه صار ميتة فلا فائدة في ارتكاب هذا المحرم .

**الثالثة**: إذا كان عنده صيد صاده هو أو غيره لمحرم وذبح قبل اضطراره فهذا مقدم على الميتة، ولا تقدم الميتة عليه، لأنه لحم صيد المحرم حرمته عارضة لأنها خاصة بالإحرام، بخلاف الميتة فحرمتها أصلية"[42].

وقد استدل الشافعي على وجوب تقديم أكل الميتة على مال الغير فقال "لأن إباحة الميتة منصوص عليها وإباحة أكل مال الغير بلا إذنه ثابتة بالاجتهاد، ولأن المحرم ممنوع من ذبح الصيد مع أن مذبوحه منه ميتة ومثله بيضه ولبنه فيما يظهر وكصيد المحرم صيد الحرم، ولو ذبح المحرم الصيد صار ميتة فيخير المضطر بينه وبين الميتة، لأن كلاً منهما ميتة ولا مرجح، ولا قيمة للحمه كسائر الميتات"[43].

وأما إذا لم يجد المضطر المحرم إلا طعام الغير وصيد الحرم "فإن للشافعية أقوالاً ثلاثة في هذه المسألة:

**الأول**: يتعين عليه أن يتناول طعام الغير.

**الثاني**: يتعين عليه أن يقدم الصيد على طعام الغير.

**الثالث**: يتخير بينهما فيذبح الصيد أو يأكل طعام الغير.

وقد رجح صاحب أسنى المطالب القول الثاني مستنداً إلى أن حقوق الله تعالى مبنية على المسامحة"[44].

وقد نص الشافعية على "أن ميتة الشاة ونحوها من مأكول اللحم، وميتة غيرها من غير مأكول اللحم الطاهر في حياته سواء لاشتراكها في أن كلاً منهما ميتة ولكن ميتة الطاهر في حياته، مطلقاً مأكولاً أو غير مأكول، تقدم على الكلب

ونحوه من كل حيوان نجس في  حياته، وإن وجد المريض طعاماً له أو لغيره يضره ولو بزيادة في مرضه فله أكل الميتة دونه"[45].

وقال الحنفية: من وجد طعام الغير لا تباح له الميتة، قال ابن نجيم: "ينبغي أن يكون الحكم في الصيد والخنزير كالحكم في الصيد والكلب لأن في أكل الخنزير ارتكاب محظور واحد كالكلب، والكلب كالخنزير في نجاسة عينه، ويمكن أن يقال إن الخنزير أشنع لأنه محرم بنص القرآن نجس العين بالاتفاق فافترقا، ثم أشار ابن نجيم إلى حكم آخر فقال: إن الحريق إذا وقع في سفينة وعلم أنه لو صبر فيها يحترق، ولو وقع في الماء يغرق فعند أبي حنيفة يختار أيما شاء"[46].

وقد برهن الحنابلة على أن أكل الميتة يقدم على مال الغير فقالوا: "لأن أكل الميتة منصوص عليع ومال الغير مجتهد فيه، والعدول إلى المنصوص عليه أولى، لأن حقوق الله تعالى مبنية على المسامحة وحقوق الآدمي مبنية على الشح والتضييق، ولأن حق الآدمي تلزمه غرامته وحق الله لا عوض له"[47].

ويقول ابن حزم: "وكل ما حرم الله عز وجل من المآكل والمشارب من خنزير أو صيد حرام، أو ميتة أو دم أو لحم سبع طائر أو ذوي أربع أو حشرة أو خمر أو غير ذلك فهو كله عند الضرورة حلال، لا فضل لبعض ذلك على بعض لقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾[48]، فصح أن كل شيء حرمه النبي (ﷺ) فإن الله تعالى حرمه، وبلغه عليه السلام إلينا"[49].

**الاضطرار إلى إتلاف نفس أو عضو أو حيوان أو متاع  نفسه:**

**1.الاضطرار إلى إتلاف نفس أو عضو:**

لا أثر لحالة الاضطرار في إباحة دم المسلم بأي حال، فإن لم يجد المضطر إلا آدمياً محقون الدم لم يبح له قتله إجماعاً ولا إتلاف عضو منه مسلماً كان أو كافراً، لأنه مثله فلا يجوز أن يبقي نفسه بإتلافه، وهذا لا خلاف فيه فقوله تعالى:

﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾.

لم يبح له أن يدفع ظلماً عن نفسه بظلم غيره، ممن لم يتعد عليه، وإنما الواجب دفع الظالم أو قتاله لقوله تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ﴾[50]، ولقوله (ﷺ): "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده إن استطاع فإن لم يستطع فبلسانه فإنلم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"[51]، وأبيح له في المخمصة الأكل والشرب عند الضرورة .

ويري الحنفية ووافقهم في ذلك المالكية والشافعية والحنابلة "أنه من قتل غيره من أجل إحياء نفسه يعتبر آثماً ومن فعل ذلك متعمداً يلزمه القود، كمن أصابته مخمصة فقتل إنساناً وأكل من لحمه، لأن الاضطرار لا أثر له في إباحة دم المسلم لأن قتل المسلم بغير حق مما لا يستباح لضرورة ما"[52]، وزاد الشافعية فقالوا: إن له أن يأكل فلذة من جسم نفسه إن رجا السلامة بأن كان الخوف في قطعها أقل منه في تركها، لان إتلاف البعض لاستبقاء الكل جائز كقطع اليد للأكلة، أما إذا كان الخوف فيه أكثر أو استوى الأمران فيحرم قطعها هذا في جسم نفسه"[53].

ويندرج في حالة الاضطرار إلى إتلاف نفس أو عضو إنقاذاً للنفس حالة دفع الصائل إذ هذه الحالة في حقيقتها اضطرار المعتدى عليه للدفاع عن نفسه بالوسيلة التي تبدو له، فإن ظن أن الصائل لا يمكن دفعه إلا بالقتل كان له قتله متى تعين القتل وسيلة لتجنب أذاه ورد كيده، إما إن ظن أن الصائل يندفع بدون القتل فلا يجوز له قتله، فإن قتله كان آثماً وعليه ضمانه إما القصاص وإما الدية "وإن ظن المعتدى عليه أن المعتدي وهو الصائل يندفع بإتلاف عضو من أعضائه جاز له إتلاف ذلك العضو فقط. فإن زاد عن ذلك بأن قطع عضوين مثلاً كان القدر الزائد مضموناً بقصاص أودية، هذا إذا كان الصائل إنساناً مكلفاً، فإن كان إنساناً غير مكلف كالصبي والمجنون فقد اختلف الفقهاء في حكم اعتدائهما، فيرى بعضهم أن عمله هذا يعد صيالاً، وبعضهم لا يرى ذلك ومثل الصبي والمجنون الحيوان"[54].

2- **الاضطرار إلى إتلاف مال إنقاذاً للنفس:**

يري الحنفية: "أن ركاب السفينة إذا خافوا الغرق فإنهم يلقون بعض الأمتعة طلباً للنجاة، فإن اتفقوا على إلقاء هذه الأمتعة فالغرم بعدد الرؤوس لأن إلقاءها لحفظ الأنفس، وإذا لم يتفقوا على الإلقاء لا يكون كذلك بل الغرم على الملقي وحده"[55].

ويفهم من هذا أنه لا شيء على الغائب الذي له مال فيها ولم يأذن بالإلقاء فلو أذن بأن قال إذا تحققت هذه الحالة فالقوا، اعتبر إذنه.

على أن وجوب الضمان بعدد الرؤوس يجب تقييده بما إذا قصد حفظ الأنفس خاصة، أما إذا قصد حفظ الأمتعة فقط كما إذا لم يخش على الأنفس وخشي على الأمتعة فضمان الشيء الملقى على قدر الأموال.

وإذا خشي على الأنفس والأموال فألقوا بعض الأمتعة حفظاً للأنفس وللأموال والحال أنهم قد اتفقوا على الإلقاء، "فإن ضمان الأمتعة الملقاة على عدد الرؤوس ومقدار الأمتعة أيضاً، فمن كان غائباً وأذن بالإلقاء إذا وقع ذلك اعتبر ماله ونفسه ومن كان حاضراً بماله اعتبر ماله لا نفسه، ومن كان بنفسه فقط اعتبر نفسه فقط"[56].

ونقل القرافي عن الإمام مالك: "أنه إذا طرح بعض الأمتعة للهول شارك أهل المطروح من لم يطرح لهم شيء في متاعهم، وكان ما طرح وسلم لجميعهم في نمائه ونقصه بثمنه يوم الشراء إن اشتروا من موضع واحد بغير محاباة لأنهم صانوا بالمطروح مالهم وهو سبب لسلامتهم جميعاً، فالعدل عدم اختصاص أحدهم بالمطروح إذ ليس أحدهم بأولى من الآخر"[57].

ويبدأ بطرح الأمتعة ثم البهائم لشرف النفوس، وهذا الطرح عند الحاجة واجب اتفاقاً، لأنه ما وضع المال إلا وسيلة لبقاء النفس ولم يوضع قتال الغير وأكل الميتة وسيلة لذلك، ولا يضمن الطارح هنا ما طرحه اتفاقاً.

أما الشافعية فقالوا: "إذا اغتلم البحر بحيث علم ركاب السفينة أنهم لا يخلصون إلا بتغريق شطر الركاب لتخف بهم السفينة فلا يجوز إلقاء أحد منهم في البحر بقرعة ولا بغير قرعة لأنهم مستوون في العصمة، وأما إذا كان في السفينة مال أو حيوان محترم لوجب إلقاء المال ثم الحيوان المحترم، لأن المفسدة في فوات الأموال والحيوانات المحترمة أضعف من المفسدة في فوات أرواح الناس"[58].

ويفهم من كلامه أن المصالح لا يمكن تحصيلها إلا بإفساد بعضها، ومثل لها بحفظ الأموال إذا توقف على تفويت بعضها كتغييب أموال اليتامى إذا خيف عليها الغصب كما فعل الخضر عليه السلام مثل ذلك لما خاف على السفينة الغصب فخرقها ليزهد غاصبها في أخذها.

ونص الحنابلة "على أن السفينة إذا خيف غرقها وهي في البحر وفيها متاع فألقى بعض من فيها متاعه في البحر لتخف لم يرجع على أحد سواء ألقاه محتسباً بالرجوع أو متبرعاً، لأنه أتلف مال نفسه باختيار من غير ضمان فإن قال بعضهم له، ألق متاعك فألقاه فكذلك، وإن قال له: ألقه وعلي ضمانه فألقاه فعلى القائل ضمانه"[59].

غير أن الضمان إنما يجب على طالب الإلقاء بشرطين:

**أحدهما**: أن يكون الالتماس عند خوف الغرق.

**والثاني**: أن لا تختص فائدة الإلقاء بصاحب المتاع، فلو اختصت به بطل الضمان ولم يحل له أخذه، لأنه فعل ما هو واجب لمصلحته كما لو قال للمضطر كل طعامك وأنا ضامن فأكل فإنه لا يرجع على الملتمس.

وجاء في شرح النيل: "والضمان إما أن يكون على الأموال أو على الرؤوس، وإما أن يتفقوا على أن يكون على الرؤوس مقدار مخصوص والباقي على المال أو العكس، ولا يلزم صاحب السفينة معهم ضمان ثمن ما اشتروا ولو شرطوا عليه إلا أن رضي بشرطهم لأنهم خرجوا وهم راضون بثقلهم فلا يضمن معهم ولا

يضمنون معه ما احتاج إليه في إصلاح سفينته ولا ما ألقى هو من ماله في سبيل تنجيتها"[60].

**هل يجب حد السرقة على المضطر؟:**

يقرر بعض فقهاء المالكية: أن من شروط قطع يد السارق عدم اضطراره إلى الشيء المسروق، فبعد أن عرف ابن فرحون السارق بقوله: هو كل بالغ عاقل لا شبهه له في المال، بين الأشخاص الذين يندرجون تحت هذا التعريف، كما بين الأشخاص الذين لا ينطق عليهم ومما قاله في هذا الشأن: "ويخرج من ذلك أيضاً السارق لجوع أصابه"[61].

ويقول السرخسي: "لا قطع في عام السنة وهي زمان القحط لأن الضرورة تبيح التناول من مال الغير بقدر الحاجة فيمنع ذلك وجوب القطع لما روي عن مكحول أن النبي ( ﷺ ) قال: "لا قطع في مجاعة مضطر"[62].

وجاء في أسنى المطالب: "أنه يقطع بسرقة الطعام في زمن المجاعة إن وجد ولو عزيزاً بثمن غال وهو واجد له، لا إن عز أي قل وجوده ولم يقدر هو عليه فلا يقطع لأنه كالمضطر، سواء أخذ بقدر حاجته أم أكثر، لأن له هتك الحرز لإحياء نفسه"[63].

وهو مذهب الشافعية، وقال الإمام أحمد: "لا قطع في المجاعة، يعني أن المحتاج إذا سرق ما يأكله فلا قطع عليه لأنه كالمضطر، وهذا محمول على من لا يجد ما يشتريه أو لا يجد ما يشتري به فإن له شبهة في أخذ ما يأكله أو ما يشتري به ما يأكله، فأما الواجد لما يأكله أو الواجد لما يشتري به وما يشتريه فعليه القطع"[64].

**تضمين المضطر:**

اتفق الحنفية والحنابلة على وجوب الضمان على المضطر، لأنه قد فعل ذلك إحياء لنفسه وذلك مما يوجب الضمان عند الحنابلة لأن القاعدة عندهم "أن من أتلف شيئاً لدفع أذاه عنه لم يضمنه وإن أتلفه لدفع أذى قائم به ضمنه، وتخريجا

على هذه القاعدة قال ابن رجب: "لو صال عليه آدمي أو بهيمة فدفعه عن نفسه بالقتل لم يضمنه، ولو قتل حيواناً لغيره في مخمصة ليحي به نفسه ضمنه"[65].

إلا أن وجوب الضمان على المضطر مضطرد على قواعد مذهب الحنفية ويتفق مع ما يرونه "من أن المضطر لا يجب عليه أكل مال الغير مع الضمان بل ذلك مباح له فقط ولم يقولوا بوجوب التناول على المضطر مراعاة لحق المالك، فاقتصروا على القول بالإباحة وهي لا تنافي الضمان عندهم"[66].

أما المالكية فلهم في ذلك ثلاثة أقوال:

**أحدها**: يضمن المضطر ما أخذ من مال غيره "لأن إذن المالك لم يوجد وإنما وجد إذن صاحب الشرع وهو لا يوجب سقوط الضمان وإنما ينفي الإثم والمؤاخذة بالعقاب، ولأن القاعدة: أن الملك إذا دار زواله بين المرتبة الدنيا والمرتبة العليا حمل على الدنيا استصحاباً للملك بحسب الإمكان وانتقال الملك بعوض هو أدني رتب الانتقال وهو الأقرب لموافقة الأصل من الانتقال بغير عوض"[67].

**ثانيهما**: أنه لا يجب على المضطر ضمان ما أخذه من مال الغير "لأن المضطر لم يتناوله إلا ليسد به رمقه حفظاً لنفسه من الهلاك والتلف، وهذا العمل في حقيقة أمره كان واجباً على المالك إذ من المعلوم أنه يجب على من لديه فضل طعام أن يبذله لمن هو مضطر إليه والواجب لا يؤخذ له عوض"[68].

**ثالثهما**: التفرقة بين ما إذا وجدت مع المضطر حال اضطراره قيمة ما تناوله من مال غيره وبين ما لم توجد "فإن وجدت معه وجب عليه الضمان وإن لم توجد فلا شيء عليه مطلقاً"[69].

ويري الشافعية: أن المالك إذا أطعمه بلا معاوضة أي بغير ذكر عوض لم يلزمه شئ حملاً على المسامحة المعتادة في الطعام لا سيما في حق المضطر، وفي مغني المحتاج: "أنه لو وجد المضطر طعام غائب ولو غير محرز، ولم يجد غيره أكل منه إبقاءً لمهجته وغرم بدل ما أكله"[70].

**إنقاذ المضطر:**

"من اشتد جوعه حتى عجز عن طلب القوت ففرض على كل من علم به أن يطعمه أو يدل عليه من يطعمه، فإن امتنعوا من ذلك حتى مات اشتركوا في الإثم وكذا إذا رأى لقيطاً أشرف على الهلاك أو أعمي كاد أن يتردي في البئر كان هذا كانجاء الغريق"[71].

ويرى الحنفية والمالكية وجوب الضمان على كل من قدر على تخليص مستهلك من نفس أو مال سواء كان قادراً على التخليص بيده أو جاهه أو ماله، "فإذا ترك تخليص النفس حتى قتلت فإنه يضمن الدية في ماله إن ترك التخليص عمداً، وعلى عاقلته إن تركه متأولاً ولا يقتل به ولو ترك التخليص عمداً"[72].

وقد خرج ذالك عن الخلاف فيمن تعود الزور في شهادته حتى قتل بها المشهود عليه، فقد قيل يقتل الشاهد ومذهب المدونة لا قتل عليه "وإذا ترك تخليص المال من التلف مع قدرته على خلاصه بجاهه أو ماله حتى ضاع ذلك المال على ربه فإنه يضمن قيمة ذلك المال إن كان متقوماً ومثله إن كان مثلياً"[73]، ومن الامتناع الموجب لضمان المال عندهم ما قاله الدردير: "وضمن مار على صيد مجروح لم ينفذ مقتله وأمكنته ذكاته بوجود آلة وعلمه بها، وهو ممن تصح ذكاته ولو كتابياً وترك تذكيته حتى مات، ضمن قيمته مجروحاً لتفويته على ربه ولو كان المار غير بالغ لأن الضمان من خطاب الوضع"[74].

ويستفاد من قول فقهاء المالكية في هذه المسألة أنهم يشترطون لوجوب الضمان على الممتنع غيبة مالك المال، لأنه فوته على ربه لأنه ينزل منزلته ولا ينزل منزله رب الشئ إلا إذا كان رب الشيء غائباً.

ويقرر الشافعية أنه لا ضمان على الممتنع عن إنقاذ المضطر إذ لم يحدث منه فعل مهلك لكنه يأثم ولا يلزم مالك الطعام بذله إلا بعوض لأن الضرر لا يزال بالضرر "ولا أجرة لمن خلص مشرفاً على الهلاك لوقوعه في ماء أو نار أو نحوهما أي يلزمه تخليصه بلا أجرة لضيق الوقت عن تقدير الأجرة، فإن اتسع الوقت لتقديرها لم

يجب تخليصه إلا بأجرة، كما في التي قبلها، فإن فرض ضيق الوقت وجب البذل بلا عوض فلا فرق بين المسألتين"[75].

**الاضطرار في باب العبادات:**

إذا كان استعمال الماء في الطهارة يؤدي إلى الهلاك أو الضرر الجسيم تيمم لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾[76]، ولما رواه أبو داود عن جابر رضي الله عنه قال خرجنا في سفر فأصاب رجل منا حجر في رأسه، فاحتلم فسأله أصحابه هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ قالوا نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء، فاغتسل فمات، فلما أخبر (ﷺ) قال: "قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذ لم يعلموا فإنما شفاء العي السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصب على جرحه خرقة ثم يمسح عليها ويغسل سائر جسده"[77].

أما الاضطرار في باب الصلاة فله صور كثيرة: ولعل أظهر هذه الصورة حالة الضرورة القصوى التي تبيح بل قد توجب الخروج عن الصورة الشرعية للصلاة وهي حالة اشتباك جيش المسلمين مع جيش العدو، والتي يسميها بعض الفقهاء صلاة المسايفة أو صلاة شدة الخوف، ويدخل فيها كل حالة يخشى فيها على النفس من الهلاك أو الخطر الجسيم كحالة السيل أو هجوم سبع أو مرض ونحوه، وفي هذه الحالة يقول الله تعالى: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا ﴾[78].

إذ يصلون وهم على آلات الحرب متجهين إلى عدوهم ولو كان في جهة غير جهة القبلة وذلك للضرورة.

وقد قرر الفقهاء أن الصوم إذا ترتب عليه خوف الموت أو شدة الأذى مثل تلف عضو من أعضائه فإنه في هذه الحالة له الإفطار حفظاً للنفس من الهلاك، ومنها حالتي الحمل والنفاس إذا صومهما يؤدى إلى هلاك الجنين أو الطفل فيجب عليهما الإفطار غير أنه يشترط في المرضع أن لا تجد مرضعاً سواها أو أن لا يقبل الطفل غيرها حتى تتحقق حالة الاضطرار.

والحج مرتبط بحالة الاستطاعة فمن يملك مالاً والطريق غير آمن فهو غير مستطيع، وقد قال الفقهاء إن الخوف على النفس أو العرض أو المال يتنافى مع شرط الاستطاعة، ومن تطبيقات الاضطرار في الحج ما يتعلق بمخطورات الإحرام فقد قال تعالى: ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾[79].

وقد قرر بعض الفقهاء أن الضرر اللاحق به إذا كان من نفس الشعر فله إزالته بغير فدية كحالة الاضطرار الناشئة عن دفع الصائل شرعاً، وإذا كان الأذى من غير الشعر وإنما من الحشرات الموجودة فيه مثلاً، حيث لا يتمكن من إزالة الأذى إلا بإزالة الشعر فإن عليه الفدية لأنه قطع الشعر لإزالة ضرر غيره، فأشبه الأكل في حالة المخمصة.

ومن تطبيقات الاضطرار في باب الحج أيضاً الصد والإحصار المشار إليه في قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ﴾[80]، ومعلوم أن المحصور مضطر كما أنهم "قالوا في تعريف الإحصار شرعاً: إنه حصول مانع اضطراري عقلي أو شرعي من إتمام ما أحرم له كخوف أو حبس أو مرض"[81].

**خاتمة البحث:**

**أهم نتائج البحث في هذا الموضوع:**

1. إن الاضطرار والضرورة بمعنى واحد، لأن أصلهما الضرر الذي يلحق الشخص بحيث يخاف على نفسه الهلاك إن لم يتناول الممنوع.
2. الأفعال المحرمة ترجع الحكمة من تحريمها إلى المحافظة على نفس الفاعل، إذ أن تناولها يضر بصحة الآكل، فهي محرمة لمصلحته لا لمصلحة سواه، فكانت الحكمة إباحة تناولها متى أدى تحريمها عليه إلى إلحاق ضرر يتمثل في خوف الهلاك.

3. من مقاصد الشريعة الإسلامية حماية النفس ولذا عزا بعض الفقهاء ومنهم المالكية إلى أن تناول المحرمات يصبح واجباً على المسلم في حال الاضطرار، لأنه لو لم يأكل حتى يموت كان آثماً لإلقائه بنفسه إلى التهلكة.
4. يجوز للمضطر قتال المالك إذا امتنع عن إطعام المضطر، ولكن يدعوه أولاً إلى أن يبيعه منه بثمن في ذمته فإن أبى استطعمه، فإن أبى أعلمه أنه يقاتله عليه.
5. لا قطع على من سرق طعاماً لسد رمقه أو شراباً عند بعض الفقهاء، لأنه مضطر إليه، كما لا يقطع السارق في عام المجاعة، أما الواجد لما يأكله أو الواجد لما يشتريه وما يشتري به فعليه القطع ولو كان بالثمن الغالي.
6. يضمن المضطر إذا وجدت معه قيمة ما أخذه، ولا ضمان عليه حالة عدم وجود قيمة ما أخذه، وقال بعض الفقهاء عليه الضمان لأنه أخذ شيئاً بغير إذن مالكه.
7. وجوب الضمان على كل من قدر على تخليص مستهلك من نفس أو مال سواء كان قادراً على التخليص بيده أو جاهه أو ماله، فإذا ترك تخليص النفس حتى قتلت فإنه يضمن الدية في ماله إن ترك التخليص عمداً، وعلى عاقلته إن تركه متأولاً ولا يقتل به ولو تركه عمداً.

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

## هوامش البحث:

1. لسان العرب، ابن منظور، 483/19.
2. حاشية الحموي على الأشباه والنظائر لابن نجيم ص 108، الشرح الكبير، للدردير 115/2.
3. الحديث أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرافق 40/6.
4. الأشباه والنظائر في فروع الشافعية، ص:93.
5. المدونة الكبرى، الإمام مالك، 236/1.
6. بلغة السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير، 489/2.
7. الآية 194من سورة البقرة.
8. البدائع، الكساني، 93/7.
9. الآية 173 من سورة البقرة.
10. الآية 119 من سورة الأنعام.
11. الآية 2 من سورة المائدة.
12. تيسير التحرير، 232/2.
13. المصدر نفسه، 233/2.
14. التاج والإكليل، 238/3.
15. الدر المختار، هامش زين العابدين، 296/5.
16. أسنى المطالب، 570/1.
17. المغني، لابن قدامة، 73/11.
18. حاشية الدسوقي، 354/4.
19. التاج والإكليل لمختصر خليل، 233/3.
20. حاشية الدسوقي، 354/4.
21. البدائع، 39/7.
22. حاشية الحموي على الأشباه والنظائر، ص:108.
23. الحديث أخرجه أبو داود في سننه كتاب الطب، باب في الأدوية المكروهة 198/16.
24. الدر المختار وحاشية ابن عابدين 343/5.
25. أسنى المطالب 572/1. والحديث رواه مسلم في كتاب الأشربة، باب تحريم التداوي بالخمر 152/13 – بشرح النووي.
26. كشاف القناع 70/4.
27. الحديث أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب السهو في السجدتين 352/5.
28. المغني – ابن قدامه 413/1.

29. التاج والإكليل لمختصر خليل 234/3.
30. الدر وحاشية ابن عابدين 295/5.
31. أسنى المطالب 572/1.
32. المصدر نفسه 573/1.
33. المغني 80/11.
34. المغني 82/11.
35. المصدر نفسه 83/11.
36. التاج والإكليل لمختصر خليل 236/3.
37. البدائع – 188/6.
38. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج 308/4.
39. المغني 80/11.
40. الآية 9 من سورة الحجرات.
41. التاج والإكليل لمختصر خليل 236/3.
42. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 116/2.
43. أسنى المطالب 571/1.
44. المصدر نفسه 572/1.
45. المصدر نفسه 574/1.
46. الأشباه والنظائر مع حاشية الحموي ص:113، 45.
47. المغني 78/11.
48. الآية 3 من سورة النجم.
49. المحلي – ابن حزم 426/7.
50. من الآية 2 من سورة المائدة.
51. الحديث أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب النهي عن المنكر بشرح النووي : 22/2.
52. البحر الرائق 84/8.
53. أسنى المطالب – 571/1.
54. مفتاح الكرامة 115/4.
55. الدر المختار وحاشية ابن عابدين 263/5.
56. المصدر نفسه 264/5.
57. الفروق 9/4، 10.
58. قواعد الأحكام – عزالدين بن عبدالسلام 91/1.

59. المغني 515/4.
60. شرح النيل 171/5.
61. تبصره الحكام – ابن فرحون 251/2 .
62. المبسوط – السرخسي 140/9 – والحديث أخرجه أبو داود في سننه كتاب الحدود باب فيمن يسرق من حرز 342/17 .
63. أسنى المطالب 146/4 .
64. المغني 288/9.
65. القواعد – ابن رجب ص 36 القاعدة 26 .
66. حاشية ابن عابدين 295/5 .
67. الفروق 195/1 .
68. المصدر السابق 196/1 .
69. شرح الزرقاني 30/3 .
70. مغني المحتاج 234/4 .
71. المصدر نفسه 235/4 .
72. الشرح الكبير للدردير 111/2 .
73. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 131/2 .
74. الشرح الكبير 110/2 .
75. أسنى المطالب 570/1 .
76. الآية 195 من سورة البقرة.
77. الحديث أخرجه أبو داود في سننه،كتاب الطهارة، باب في المجروح يتيمم 64/3.
78. الآية 239 من سورة البقرة.
79. الآية 196 من سورة البقرة.
80. الآية 196 من سورة البقرة.
81. البحر الزخار 387/2 .

# بعض معالم الثقافة المقاصدية للإمام عبدالملك الجويْني من خلال كتابه (البرهان في أصول الفقه)

د. فرج ونيس الساعدي
جامعة طرابلس- ليبيا

لا يمتري عاقل منصف في أنّ الشريعة الإسلامية مؤسَّسة على حِكَم ومقاصد، فهي لا تحفل بالظواهر والأشكال والطقوس، وإنما تهدف إلى الغايات السامية؛ إذ ((المقاصد أرواح الأعمال؛ فالقصد بالقلب أبلغُ من حركات الجوارح، والعمل القليل بالنية أفضل من العمل الكثير بدون حُسن نية))[1].

فمقاصد التشريع هي: الغايات والأسرار التي شرعت الأحكام من أجْلها وأصبحت تبعاً لها ((واعتبار المقاصد والمصالح من المسائل المتفق عليها في الجملة))[2].

وفي القرآن العظيم والسّنّة النبوية الشريفة أدلّة جمّة على هذه الحقيقة التي هي أوضح من شمس الظهيرة، ومن القواعد المقرّرة: ((الأمور بمقاصدها))[3].

وقد كان الصحابة ﷺ يلاحظون المقاصد الشرعية في القرآن العظيم والهَدْي النبويّ القويم؛ لأنهم أدْركوا فترات تنزيل الوحْي، واسْتفادوا من مشاهدتهم النبيءَ ﷺ في أفعاله وأقواله وإقراراته منهجاً دقيقاً في كيفية تحديد المقاصد، وبذلك تكوّنت عندهم هذه الروح المقاصدية واستقرت في نفوسهم دون أن يفصحوا عنها، وقد نسج على نوْلهم التابعون ومن تلاهم من أئمة الشريعة.

(1) الموافقات للإمام الشاطبي جـ 2 : 344، والمسالك لابن العربي جـ2 : 120، وسنن المهتدين للمواق : 75.
(2) المسالك لابن العربي جـ 6 : 47، 48، وكتاب القبس لابن العربي جـ 2 : 801، 802، 803، وأحكام القرآن لابن العربي جـ1 : 96، 338، والموافقات للإمام الشاطبي جـ 2 : 344، ومقاصد الشريعة لابن عاشور : 197.
(3) كتاب القواعد للحِصْني جـ 1 : 208، وانظر مقاصد الشريعة لابن عاشور : 179، 180.

فلم يكن هذا العلْم الجليل بدْعاً من العلوم الشرعية، وإنما كان مكنوناً في صدورهم متجلّياً في قبسات مضيئة تلوح في آفاق مباحثهم الفقهية، وشذرات متناثرة تضمنتها فتاويهم، وفي كتب التفسير وشروح الحديث وكتب الفقه العالية كثير من الشواهد والأدلة على ذلك[1].

ويذكر الباحثون أن الكتابة في هذا العلم بالتفصيل لم تظهر إلاّ على يد الإمام الجويني في كتابه (البرهان) وبهذا يكون الجويني حلْقةً مهمةً في تأصيل الفكر المقاصدي؛ فقد سبق الغزالي والمازري وابن العربي والآمدي وابن عبد السلام والقرافي والشاطبي وغيرهم في مجال البحث المقاصدي[2].

ولكنّ الإمام الشاطبي قد خصص قسْماً من كتابه (الموافقات) لهذا العلم الجليل؛ فأسهم أيما إسهام بعبقريته الفذة ونظرته الثاقبة وحسه المقاصدي في بناء صرح المنظومة المقاصدية، وأبدع أيما إبداع في ضبط التفكير المقاصدي، وبذلك استحق أن يُعدّ شيخ المقاصد[3].

وأما في العصر الحاضر فالرجل الذي أقام جدار هذا العلم وأعْلى مناره هو شيخ شيوخنا الإمام محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية).

وفي كلٍّ خيرٌ؛ لأنّ العلم حلقات يكمل بعضها بعضاً ((للسابق التقعيد والتأصيل، وللمتأخر الناقد التتميم والتكميل؛ فليس لقدم العهد يُفضَّل القائل، ولا لِحِدْثان عهْد يُهْتضم المصيب، ولكنْ يُعْطى كلٌّ ما يستحق، وليست القيمة للكاثر، ولا بالمكيال تكال المآثر))[4].

---

(1) انظر مقاصد الشريعة لابن عاشور : 167.

(2) انظر الفكر المقاصدي عند الإمام مالك : 32، 33 بتصرف، وربما يكون الإمام أبو بكر القفّال الشاشي المتوفى سنة 365 من التاريخ الهجري هو أول من تكلّم عن هذا العلم في كتابه (محاسن الشريعة) الذي توجد منه نسخة مخطوطة بالزاوية الحمزاوية في المغرب تحت رقم : 113، وذكر السليماني أنه يعمل على إعداده للنشر، وانظر المسالك ج6 : 48.

(3) انظر الفكر المقاصدي عند الإمام مالك : 32، 33، ونظرية التقعيد الأصولي : 245 بتصرف.

(4) الكامل للمبرد ج 1 : 43، والبرهان للجويني ج 2 : 1147، وكشف المغطى لابن عاشور : 18.

وقد حاولت في هذا البحث تجْلية بعض معالم الثقافة المقاصدية للإمام عبدالملك الجويني من خلال كتابه "البرهان".

**أهمّ معالم الثقافة المقاصدية للجويني من خلال كتابه المذكور:**

لقد وضع الإمام الجويني بعض المعالم المقاصدية في "البرهان" الذي وُصِف بأنه ((لغْز الأمّة))[1] وحسبك أن العلاّمة الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة قد جعله في مقدمة الكتب التي نوّه بها في مجال المقاصد وحثّ على مطالعتها بتأمّل[2].

فقد تضمن كتاب "البرهان" الذي صنفه الإمام الجويني مباحث جليلة في المقاصد، ولكنها عبارة عن إيماءات ولمحات وإشارات[3].

وعلى الرغم من أن كلام العلامة الجويني في المقاصد هو مجموعة من التلْميحات والإشارات المتناثرة في طيّات كتابه المذكور فإنه قد رسم معالمها، وأشاد بقيمتها، وحثّ على التفطن لوقوعها ومراعاتها في الأوامر والنواهي الشرعية، ومن أهم معالم ثقافته المقاصدية التي تجلت في "البرهان":

### 1- دعوته إلى التفكير المقاصدي:

لقد دعا الجويني إلى التفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي الشرعية مؤكّداً أنه من الواجبات التي لابد للفقيه من مراعاتها؛ ليكون على دراية بالشريعة.

---

(1) طبقات الشافعية الكبرى للسّبكي جـ 5 : 192، وقد تصدّى بعض المالكيّة لتدريس البرهان وشرْحه، ومن شروحه: "إيضاح المحصول من برهان الأصول" للمازري، وقد طبع بدار الغرب الإسلامي، وشرح أبي الحسن علي بن محمد المعروف بابن الحصّار كما في "التكملة" لابن الأبّار جـ 3 : 248، و"الذيل والتكملة" للمراكشي السفر الثامن القسم الأول : 210، وفي "صلة الصلة" لابن الزبيْر القسم الرابع : 124 أنه تنقيح للبرهان، وشرح الأبياري "التحقيق والبيان" مخطوط بخزانة الجامع الكبير في مكناس بالمغرب تحت رقم : 95، وشرح أبي يحيى الشريف التلمساني "كفاية طالب البيان" مخطوط بمكتبة الزاوية الحمزاوية في المغرب تحت رقم : 35، وقد ذكر الزركشي شروحاً أخر لهذا الكتاب في "البحر المحيط" جـ 1 : 44، 104، 270، 283، 383، وجـ 2، 108، وجـ 3 : 280، 290، وجـ 4 : 223، 285، 294، وجـ 5 : 226، 242، 264.

(2) مجلة التواصل العدد (7) صفحة : 157، 158.

(3) انظر محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" جـ 3 : 17، ومجلة التواصل عدد (7) صفحة: 157.

وتتجلّى هذه الدعوة في قوله: ((ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة، فأمّا المأمور فمعظمه العبادات، وأمّا المنهيّات فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر، وبالجملة الدم معصوم بالقصاص، والفروج معصومة بالحدود، والأموال معصومة عن السّرّاق بالقطع))[1].

فلابد للمجتهدِ من الإحاطة بمقاصد التشريع الإسلامي؛ لأن معرفة المقاصد على كمالها من أهمّ آلات الاجتهاد في الشريعة[2]، بل ذهب القرافي إلى اشتراط معرفة المقاصد في الفقيه المقلّد الذي لمْ يحط بالأدلة والمدارك والأقيسة ومراتب العلل[3].

وأمّا المتشبثون بظواهر النصوص المنكرون للقياس فلم يَعُدّهم الجويني من علماء الأمة وحَمَلَة الشريعة، بلْ يُلْحقهم بالعوامّ؛ لأنهم لا اجتهاد عندهم، وإنما غايتهم ومبْلغ علْمهم ترْديد الألفاظ دون التّفقُّه فيها والكشف عن مضامينها، ومعظم أحْكام الشريعة صدر عن اجتهاد، والنصوص لا تفي بالعشر من معشار الشريعة، ولو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات لما اتّسع باب الاجتهاد؛ فإن المنصوصات لا تقع من متّسع الشريعة غرفة من بحر، والعبرة بالمعاني وليست بالمباني[4]، وقد ترتب على إنكار هؤلاء أصْلَ تعليل الأحكام إثباتُ كثير من الفروع الفقهية الشاذة التي تخالف مقاصد الشارع[5].

ولا يزال أتْباعُ هؤلاء معْتقدين أنّ كلَّ ما لم يردْ فيه نصّ صريح من القرآن أو السُّنّة هو بدْعة، وهذا يدل على قصور في العلم وقلّة في الفهم؛ لأن البدعة هي

---

(1) البرهان جـ 1 : 295، وجـ 2 : 1151.

(2) انظر الموافقات جـ 4 : 105، 106، ومحمد الطاهر ابن عاشور وكتابه "مقاصد الشريعة" جـ 3 : 40.

(3) انظر كتاب الفروق جـ 2 : 543.

(4) انظر البرهان للجويني جـ 1: 295، جـ 2 : 819، 1116، 1117، وسَنن المهتدين للمواق : 61–66، 72، وشرح صحيح البخاري لابن بطال جـ 2 : 137، وجـ 3 : 419، جـ 4 : 41، جـ 9 : 22، والمستصفى للغزالي جـ1: 62، والمسالك لابن العربي جـ 3 : 102، وجـ 5 : 661، جـ 6 : 505، وأحكام القرآن لابن العربي جـ1 : 330، 331، 337، ومناهج التحصيل للرجراجي جـ 1 : 80، وانظر محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" جـ 3 : 153 بتصرف.

(5) انظر ضوابط اعتبار المقاصد : 87.

الأمر الذي يخالف مقاصد التّشْريع وأصوله العامّة، وأمّا الأمر الذي لا يصْطدم بمقاصد الشريعة فهو ليس بدعةً وإنْ لمْ يَرِدْ حُكْمه في الكتاب والسُّنّة.

وأمّا ما ورد من قوله ﷺ: (كلّ بدعة ضلالة)[1] فهو من العامَّ المخصَّص؛ لأن المراد بالبدْعة في هذا الحديث الشريف هو ما خالف أصول الشريعة ومقاصدها، فمن الأمور المحْدثة التي لا تُناقض مقاصد التشريع: بناءُ المدارس والجامعات، وتنظيم حركة المرور في عصرنا الحاضر، وتحْريمُ التهريب حفظاً للمصْلحة الاقتصادية للأمّة؛ لأن هذه الأمور تدخل تحت ما يسمى بالمصلحة المرسلة والقياس والاستْحسان في علْم أصول الفقه، والقول بالقياس في الدين والاجتهاد أصلٌ من أصول الفقه عند علماء الأمة، ولا بأس بمسايرة الناس فيما لا إثم فيه[2].

وللإمام ابن عبد السلام كلام يتعلق بتقسيم البدعة، ولكنّ الإمام الشاطبي قد تعقب هذا التقسيم[3]، وللشيخ المرحوم عبد الله الغماري كتابٌ سمّاهُ "إتقان الصنعة في تحقيق معنى البدعة" فعليك بمطالعته.

فلا بد للباحث في علوم الشريعة من فقاهة النفس التي هي رأس مال المجتهد، واستقصاء أقوال العلماء في مباحث الأمر والنهي، والتفطن لوقوع المقاصد الشرعية في الأوامر والنواهي[4]، والتمييز بين أقوال النبي ﷺ والتدقيق في تصرفاته التي تكون تارة في مقام القضاء وتارة في مقام الفتوى والتبليغ، فكل ما تصرف فيه النبي ﷺ أو قاله على سبيل الفتوى والتبليغ كبيان أحكام الصلاة والصيام والحج فهو حكم عامّ إلى يوم القيامة، وكل ما تصرف فيه بوصف القضاء فلا حكم فيه إلا للقاضي العادل، وما عدا ذلك فهو موكول إلى أولي الأمر، وقد تكفل الإمام القرافي بتفصيل هذه المسألة، وزادها إيضاحاً وتفصيلاً الإمام ابن عاشور[5].

---

(1) سنن أبي داود : 501.

(2) انظر الموافقات جـ 1 : 28، جـ 4 : 306–307، والمسالك لابن العربي جـ 2 : 313، وسنن المهتدي للمواق : 66، 94.

(3) انظر القواعد الكبرى لابن عبد السلام جـ 2 : 337، والاعتصام للشاطبي جـ 1 : 313–319، جـ 3 : 456.

(4) انظر البرهان للجويني جـ 1: 295، جـ 2: 819، والفروق للقرافي جـ 2 : 543.

(5) انظر الفروق للقرافي جـ 1 : 346 (الفرق رقم : 36) ومقاصد الشريعة لابن عاشور : 210.

فكثيرٌ من المقتصرين على قراءة القرآن وحده يتصدرون للإفتاء في معضلات المسائل الفقهية وأعوصها بدون علم، وفي هذا التطفل خطر عظيم ((فإنك تجد أحدهم يروي القرآن بمائة رواية وهو أجهل الجاهلين بأحكامه))[1].

وقد تفطن عمر بن الخطاب إلى سد هذه الذريعة إذ منع القرَّاء من المنحة المالية التي كانت تعطى لهم من بيت مال المسلمين، وذلك حين كثر القراء طمعاً في الأموال، فقيل له: ((كيف تمنعهم؟ فقال: إني أخشى أن يسرعوا في القرآن قبل أن يتفقهوا في الدين))[2] وفي هذا دليل قوي على عبقريته اللامعة، ونظرته الثاقبة، ولا غرو فقد كان ملهماً دقيق الحدس والفراسة.

فقد قرر علماء الأمة أنه ((لا ينبغي في اسْتنباط أحكام القرآن الاقتصْار عليه دون النظر في شرحه وبيانه؛ لأن القرآن لم يُبين أحْكام الصلاة والصيام والزكاة والعُقود والأنكحة والقصاص والحدود بالتفصيل، وإنّما بيّنتها السُّنَّة التي هي بيان له ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[3] لأنه على اختصاره قد تضمّن كلّيّات الشريعة على التمام والكمال، وهي الضروريّات والحاجيّات والتّحْسينيّات، وجميع الأدلة الشرعية غير الكتاب والسُّنَّة إنما نشأ عن القرآن))[4].

وكذلك الذين يحفظون بعض الأحاديث النبوية ويفتون بظواهرها دون إحاطة بأسرار اللغة العربية ومقاصد الشريعة وقواعدها وأصولها، ودون تمييز بين مقامات التشريع وما يحف بها من القرائن والأحوال قد ضلوا وأضلوا؛ لأنهم ليسوا بفقهاء، بل قصارى جهدهم الحرْص على الرّواية والاهْتمام بالأسانيد ((والاشتغال برواية الأحاديث والإكْثار منها وبحفظها يشغل عن التفقّه، والحديث مضلة إلاّ للفقهاء؛ لأنّ غيْرهم قد يحْمل شيئاً على ظاهره وله تأويل من حديث غيْره أوْ دليل يخفى عليه،

(1) الحوادث والبدع للطرطوشي: 207، 208، والمقصود بأحكام القرآن هنا أحكامه الفقهية، وليس أحكام التجويد.
(2) الحوادث والبدع للطرطوشي : 207، 208.
(3) سورة النحل الآية : 44.
(4) الموافقات للإمام الشاطبي جـ 4 : 309 وما يليها ، وانظر المسالك لابن العربي جـ 6 : 186، 258.

فكلّ صاحب حديث ليْس له إمام في الفقه فهو ضالّ، وقد قال الإمام الشافعي لأحد أصحابه: أتريد أن تجمع بين الفقه والحديث! هيهات))[1].

وقد عقد ابن عبد البر باباً للتنبيه على ذمّ الإكثار من الحديث دون التفقه فيه، وعاب على أهْل الرواية تبجحهم بمرويّاتهم وعدم عنايتهم بالأصول والنظر في أقاويل الفقهاء وطرق الاستنباط، واقتناعهم بالإفراط في حفظ طرق الآثار دون الوقوف على معانيها وما قاله الفقهاء فيها[2].

فالخَوْض في الأحاديث النبوية المتعلقة بالأحكام هو من وظيفة الفقهاء القادرين على الاسْتنباط العارفين بمقاصد الشريعة، وأمّا المحدّثون فلا يملكون القدرة على البحث والاستنباط والترجيح بين الأدلة والمصالح[3]، وكذلك ما يتعلّق بالأحكام من آيات القرآن هو من وظيفة الفقهاء لا من وظيفة القُرّاء، وأمّا مَا يتعلَّق بالتّرغيب والتّرْهيب فهو من وظيفة أهْل الوَعْظ والقَصَص.

فليس التفقه في الدين منحصراً في حفظ القرآن أوْ حفظ الأحاديث أوْ تكرار أقوال العلماء المتقدمين التي قد لا تتناسب مع واقع الأمة في عصرنا الحاضر.

ولو بعث الله اليوم هؤلاء العلماء السابقين من مراقدهم لرجعوا عن كثير من الأقوال الفقهية التي صدرت منهم في عصرهم؛ لأنّ الأحكام تتغير بحسب الزمان والمكان والأعراف والعادات والتقاليد كما هو معروف[4].

ومن المزالق التي يقع فيها كثير من المتخصصين في العلوم الشرعية ـ بله غيرهم ـ أنّ ما يسمى عند علماء الشريعة بالإجماع هو حجة قطعية وأنّ خارقه كافر، ولا يخفى ما في ذلك من الخطر؛ لأنّ تكفير المسلم ليس بالأمر الهيّن.

---

(1) كتاب الجامع للقيْرواني : 150، 151، وجامع بيان العلم جـ2 : 184، والبيان والتحصيل لابن رشد جـ 18 : 502، وفتاوى ابن رشد جـ 2 : 751، 761، فهرس الفهارس للكتاني جـ 2 : 991 بتصرف.

(2) انظر جامع بيان العلم جـ2 : 177 وما يليها .

(3) انظر المسالك لابن العربي جـ 1 : 329، جـ 3 : 405، 487، جـ 6 : 232، وفتاوى ابن رشد جـ 2 : 751، 761، والقواعد الكبرى لابن عبد السلام جـ 1 : 8، 9، والموافقات للشاطبي جـ 2 : 280، 523.

(4) انظر الفروق للقرافي جـ ... : (الفرق : 161، 269) .

والحق أن الإجماع هو حجة ظنية ليس إلا، بل ذهب الإمام عبد الملك الجويني ومن وافقه إلى أن الإجماع لا يتصور وقوعه؛ لأن الفطن والقرائح مختلفة، وعلماء الشريعة متباعدون في الأمصار، ومعظم البلدان المتباينة لا تتواصل الأخبار فيها، وأما القاضي أبو بكر الباقلاني فقد تمسك بحجية الإجماع وذكر أنّه دليل يستقر بعد انقطاع الوحي، ولا يرتفع به حكم ثابت ولا ينسخه شيء[1].

وقد فصل العلامة الجويني الكلام في مسألة حجية الإجماع تفصيلا دقيقاً، ولكنْ يُفْهَمُ من كلامه عدم تسليمه أن الإجماع حجة قطعية[2]، بل إنه قد طعن في استدلال إمامه (الشافعي) بقوله تعالى: ﴿ **وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ** ﴾[3] على حجية الإجماع، ونبذ الاستدلال بالأحاديث التي استند إليها القائلون بالإجماع؛ لأنها أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا يجوز التعلق بها في القطعيات، وجزم بعدم تكفير خارق الإجماع؛ لأن من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر[4]، ومن الموافقين للجويني في هذه المسألة الإمام الرازي[5].

هذا مّا يتعلق بالإجماع القولي (الصريح) وأمّا الإجماع السكوتي فالخلاف فيه أشد، ومن أراد الخوض في هذه المسألة فعليه بكتب أصول الفقه، وليس ثمة وسيلة إلى فهم القرآن والسنة على الوجهة المستقيمة إلا الإحاطة بهذا العلم الجليل، والارتشاف من رُضَاب اللغة العربية[6] التي هي لسان الوحي الإلهي، ثم فقاهة النفس وزكانة العقل التي يختص الله بها من يشاء من علماء الأمة، فهذه الثلاثة هي

---

(1) انظر التقريب للباقلاني جـ 3: 181، والبرهان للجويني جـ 1: 673، 676، 678، 724، 725 بتصرف.

(2) انظر البرهان للجويني جـ 1 : 673، 676 وما يليها.

(3) سورة النساء الآية (115) .

(4) انظر البرهان جـ 1 : 678، 724، 725.

(5) انظر المحصول للإمام الرازي جـ 4 : 64.

(6) لقد أقام الإمام الشافعي رحمه الله في علم العربية عشرين عالماً، فقيل له في ذلك، فقال: ((ما أردت به إلا الاستعانة على الفقه)) نقل ذلك الخطيب البغدادي في كتاب الفقيه والمتفقه جـ2: 41، والقاضي عياض في ترتيب المدارك جـ1: 388.

التي تعصم الفقيه من الزلل في ممارسة الاجتهاد استنباطاً وتوفيقاً وترجيحاً، وتنأى به عن الارتكاس في المتشابهات التي لا يعلمها كثير من الناس.

**2- العَوَامّ غير مكلفين بمعْرفة مقاصد الشريعة:**

لقد ذكر الإمام الجويني أن العوامّ ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب أعيان الصحابة رضي الله عنهم، بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبروا ونظروا، وبوَّبُوا الأبواب وذكروا أوْضاع المسائل، والسبب في ذلك أن الصحابة وإن كانوا قدوة في الدين فإنهم لم يهتمّوا بتهذيب مسالك الاجتهاد، وإيضاح طرق النظر وضبْط المقال؛ لأنهم وإنْ كانوا مستعدين للبحث لم يكونوا مضطرين إلى تمهيد القواعد، ومَنْ خَلَفَهم مِنْ أئمة الفقه هم الذين كَفوْا مَن بعدهم النظرَ في مذاهب الصحابة؛ فكان العامّيّ مأموراً باتّباع مذاهب السابرين؛ لأنّ الذين اعتنوا بالتمهيد أعرف بالأصول والفروع من غيْرهم[1].

فكلام الجويني يتضمن عدم تكليف العوامّ بمعرفة المقاصد، وهذا ما أفصح عنه الإمام ابن عاشور بقوله: ((ليس كل مكلف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة؛ لأن هذا العلم نَوْع دقيق من أنواع العلوم))[2] فما أفصح عنه الإمام ابن عاشور هو المفهوم من كلام الإمام الجويني.

**3- منهجه في البحث عن المقاصد:**

يرى الجويني أن الوصول إلى المقاصد الشرعية غير المنصوص عليها يتمّ بالاستقراء، وأمّا المقاصد المنصوص عليها فإن تحصيلها يتطلّب مراعاة ما يحفّ بالنصوص من القرائن، سواءٌ أكانت هذه القرائن قولية أمْ حالية[3].

وقد تفنّن في التعبير عن المقاصد، فتارة يسْتعمل هذه الكلمة نفسها، وتارة يعبّر بالغرض وبالمقصود، وفي بعض الأحيان يعبّر بالمعْني[1]، ولا مشاحة في اصْطلاح.

---

(1) انظر البرهان جـ2: 1146، 1157، وجامع بيان العلم جـ 2: 170، وسنن المهتدين للمواق: 66، 67 بتصرف.
(2) محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" جـ 3 : 51.
(3) انظر البرهان جـ 1 : 261، وجـ 2 : 923، 926.

**4- تحذيره من الذهول عن المقاصد الحقيقية، والارتكاس في هُوّة المقاصد الوهمية:**

لقد حذر الإمام الجويني من الذهول عن المقاصد موضحاً أنه قد ((اختبطت المذاهب على بعض العلماء لذهولهم عن قاعدة القصْد، وهي سرّ الأوامر والنواهي، وقد يدْنُو المأْخذ جدّاً؛ فيزلّ الفطن إذا لم يكن متهذّباً بقواعد الاجتهاد))[2].

وقد صدق؛ فإن علم المقاصد على الرغم من قيمته العظيمة في مجال الاجتهاد فإنه مَظِنّة الوقوع في أغلاطٍ فادحة، وهو سلاحٌ ذو حَدَّيْن؛ لذلك يجب على الباحث في مجال مقاصد التشريع الحيطة والحذر من الارتكاس في هُوّة المقاصد الوهمية؛ لأنها تفضي إلى انخرام الشريعة وتجرف كِيانها.

**5- إشارته إلى تفاوت مراتب المقاصد:**

أشار الإمام الجويني حين تكلّم عن معاني الأحكام الشرعية إلى أن الأوامر والنواهي متفاوتة المراتب والدرجات، وهذا ما يوحي به قوله: ((الغرض من شهادة الشهود إيضاح المقصود من المشهود به، ثمّ للشرع تعبّدات وتأكيدات في رتب البيّنات على حسب أقدار المقاصد))[3].

فلا جرم أنّ التمييز بين مراتب المقاصد الشرعية يؤدَّي إلى ((تقديم الأصلح فالأصلح، ودرْءِ الأفسد فالأفسد، ولا يقدّم الصالح على الأصلح إلا جاهل أوْ شقيّ متجاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتيْن من التفاوت؛ فوقاية العِرْض بترك سُنّة واجب في الدين))[4].

---

(1) انظر البرهان جـ 1 : 102، 295، وجـ 2 : 787، 1157، 1208، 1210، 1230.

(2) البرهان جـ 1 : 313، وجـ 2 : 1220 بتصرف.

(3) البرهان جـ 2 : 1210.

(4) القواعد الكبرى لابن عبد السلام جـ 1 : 8، 9، وسنن المهتدين : 94 بتصرف.

فمـن الزوافـر الـتي أُسِّسَـتْ عليهـا شـريعة الإسـلام مراعـاة نسـبة المصـالح والمفاسد كتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وتقديم درء المفسدة على جلب المصلحة، وقد أشار إلى ذلك الناظمُ بقوله:

**دَرْءُ الـمفاسِدِ مُقَـدَّمٌ على جَلْبِ المصالحِ فَخُذْ مَا نُقِلاَ**[1]

ومن مقاصد التشريع الإسلامي الاهتمام بسدّ ذرائع الفساد التي قد تفضي إلى انْخِرام الشريعة، وليس سدّ الذرائع من خواصّ مذهب مالك بن أنس كما يتوهمه كثير من الناس، بلْ قال بذلك كثير من علماء الأمة مثل أحمد بن حنبل وغيْره، وإنّ الذين خالفوه تأصيلاً قد وافقوه في أكثر الفروع تفْصيلاً، بل إنّ اعتبار الشرع سدّ الذرائع جُملةً هو أمْر مُجْمَعٌ عليْه، وإنما وقع اخْتلافهم في بعْض الذرائع[2].

فالمقصد العامّ من التشريع هو درء المفاسد وجلب المصالح، ولا يمتري عاقل في أنّ سدّ ذرائع الفساد هو نوْع من الاحتياط الفقهي الذي يندرج تحت هذا المقصد التشريعي العامّ، ومن هذا الباب ((العمل بالمرجوح وعدم معارضته خوف التشويش على العامة))[3].

**6- تقسيمه المصالح:**

قرر الإمام الجويني أن المصالح ثلاث مراتب: ضرورية وحاجية وتحسينية. ثم انطلق من هذا التقسيم التأصيلي إلى تقسيم آخر تفصيلي حيث فكّكها إلى خمسْة:

أ- ما يعقل معناه وهو أصْل؛ ويئُول المعْنى المعقول منه إلى أمْر ضروريّ لا بد منه، وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص، فهو معلّل بتحقيق العصمة في الدماء المحْقونة والزجر عن التهجم عليها، ويلتحق به تصحيح البيع؛ فإن الناس

(1) إعداد المهج للاستفادة من المنهج في قواعد الفقه المالكي : 307.

(2) انظر المسالك لابن العربي جـ4 : 162، جـ6 : 22، ورفْع النقاب عن تنقيح الشهاب لأبي علي الشوشاوي جـ6: 195، 205، والبحر المحيط للزركشي جـ 6 : 83.

(3) سنن المهتدين للمواق : 94، 95، 99.

لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجرّ ذلك ضرورة ظاهرة، والبيع إنما جوّزه الشرع لمسيس الحاجات إلى التبادل[1].

ب- ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة، وهذا مثل الإجارة؛ فإنها مبْنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملّكها[2] ((وكذلك القِراضُ هو نوْع من الإجارة التي أصْلها ثابت في القرآن والسُنّة وعمل الصحابة رضي الله عنهم، وأمّا قول ابن حَزْم: "إنّ الْقِرَاضَ لا أصْل له في القرآن" فهو من تنطّعاته))[3].

ج- ما لا يتعلق بضرورة حاقّة ولا حاجة عامّة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقيض لها؛ لأن غايته الاستحثاث على مكارم الأخلاق كطهارة الحدث وإزالة الخبث[4].

د- ما لا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه، وبيان ذلك أن الغرض من الكتابة تحصيل العتق[5]؛ فالشارع متشوّف إلى الحرية.

هـ- ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصْلاً ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحْثاث على مكرمة، وهذا يندر تصويره جدّاً، ومثال هذا العبادات البدنية المحضة؛ فإنها لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكنْ لا يبعد أن يقال: ((تواصل الوظائف يديم مُرون العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله ينهى عن الفحشاء والمنكر؛ فالعبادات البدنية لا يلوح فيها معنى مخصوص لا من مآخذ الضرورات ولا مسالك الحاجات ولا من مدارك المحاسن، ولكنها يتخيّل فيها أمور كلية تحمل عليها المثابرة على وظائف الخيرات، ومجاذبة القلوب بذكر الله تعالى، والغضّ من الغلوّ في مطالب الدنيا، والاستئناس

(1) انظر البرهان جـ 2 : 915، 923 بتصرف.
(2) انظر البرهان جـ 2 : 924 بتصرف.
(3) الموافقات جـ 3 : 258 بتصرف.
(4) انظر البرهان جـ 2 : 924، 925، 937، بتصرف.
(5) انظر البرهان جـ 2 : 925، بتصرف.

بالاستعداد للعقبى؛ لذلك جعل الغرض من التيمم إدامة الدّرْبة في إقامة وظيفة الطهارة ))[1].

**من المآخـذ على الإمـام الجويني:**

من خلال مطالعتنا كتابَ "البرهان" للإمام الجويني ألفيناه يتعصّب للإمام الشافعي تعصّباً لا يليق بمرتبته العلمية ((ومن شأن العلماء الإتيانُ بالفائدة دون تنكيتٍ على غيرهم))[2].

وقد كان هذا التعصّب للإمام الشافعي دافعاً إيّاه إلى صبّ جَامِ غضبه على الإمامين الجليلين (مالك بن أنس وأبي حنيفة) رضي الله عنهما؛ إذْ نراه يصف أبا حنيفة بأنه غير خبير بأصول الشريعة، وينفي عنه مرتبة الاجتهاد، ثمّ ينقض غزله فيصفه باتّقاد الفطنة وجودة القريحة، وهو يرى أنّ فقاهة النفس هي رأس مال المجتهد، ويصف مالك بن أنس بالجمود على النصوص والبعد عن الاجتهاد[3] على الرغم من أنّ المذهب المالكي هو مذهب فقهيّ معْتدل؛ لأنه قد جمع بين الأثر والنظر؛ فاسْتحق أن يُوصف بأنه ((مذهب المصالح والمقاصد والاجتهاد؛ فقد اعتمد الإمام مالك في اجتهاده الفقهي على قواعد الأصول مع استحضاره مقاصدَ الشريعة، ومراعاة الأعراف والعادات والتقاليد؛ فكان اجتهاده مؤسّساً على فكر مقاصدي))[4].

---

(1) البرهان جـ 2 : 913، 926، 958.

(2) المقاصد الشافية للإمام الشاطبي جـ1 : 24.

(3) انظر البرهان جـ 2 : 1151، 1152، 1153، 1154، 1332، 1335، 1363، 1364، 1365.

(4) المسالك في شرح موطأ مالك للقاضي أبي بكر ابن العربي جـ 5 : 436، 440، جـ 6 : 22، 48، 97، وكتاب القبس جـ 2 : 819، والمقاصد في المذهب المالكي للخادمي: 49، والفكر المقاصدي عند الإمام مالك :30، واجتهادات أهْل العلم ليْستْ آراءً شخصية محْضة صادرة عن الهوى والتشهّي، وإنما هي آراءٌ مستندة إلى مراعاة مقاصد الشّريعة وأصولها العامّة وقواعدها وضوابطها الكلّية التي لا يختلف فيها اثْنان، ولا ينتطح فيها عنزان؛ فقد وضع هؤلاء العلماء الجِلَّة شروطاً ومسَوِّغاتٍ للاجتهاد في الأحْكام الشّرعيّة، وقرَّرُوا وجوب مراعاتها على كلّ من يتصدى للاجتهاد في حُكم من أحْكام الشريعة، ولم يتركوا الباب مفتوحاً أمامَ كلّ من هبَّ ودبَّ.

وممّا زاد الطين بِلّة أن تلميذه (الغزالي) قد تابعه على ذلك، ولكنه لم ينفِ صفة الاجتهاد عن مالك[1].

ويرى محقق "البرهان" أنّ هذا الكلام مدسوس على الجويني[2]، والظاهر أنه قد صدر منه؛ لأنّ تلميذه (الغزالي) قد تابعه في "المنخول" الذي صنّفه في شرْخِ شبابه.

وأمّا في "المسْتصفى" الذي صنّفه بعد أن نضِجَ علميّاً واغترف من بحر التصوّف فهو يجلّ أبا حنيفة ويترحّم عليه[3]، وعلى كلّ حال فرحم الله أبا حنيفة، وغفر للجويني والغزالي.

ولعلّ هذا الجهد المتواضع يسهم في إبْراز بعض معالم الثقافة المقاصدية التي يتمتّع بها الإمام الجويني كما يلوح من خلال كتابه (البرهان).

ونأمل أن يقوم بعض النجباء من طلاّب الدراسات العليا في العلوم الشرعية بإعداد رسائل جامعية تتضمن دراسة شاملة معمّقة حوْل هذا الموضوع عند الإمام الجويني وابن رشد (الجدّ) وابن رشد (الحفيد) والمازَرِيّ والقرافي وغيرهم من فحول علماء الأمة، وإن كانت ((هذه الدراسات الجامعية خاضعةً لسلطان الاعتبارات الفنية والشكلية السائدة في الجامعات، وليس من الغريب أن يقلّ حظ الإبداع الذاتي والاجتهاد الشخصي في مثل هذه الأعمال؛ لأن أصحابها كانوا حين إنجازهم إياها في بداية مسيرتهم العلمية))[4].

إن المنظومة المقاصدية لا تزال في حاجة إلى دراسات متنوعة وبحوث معمقة؛ لأنها متعددة الجوانب، ومختلفة المراتب، ومتداخلة الاعتبارات.

---

(1) انظر المنخول : 581، 608، 613، والعواصم للوزير اليمني جـ2 : 81، 86، وقد تابع ابن العربي شيخه (الغزالي) على ذلك، وانظر المسلك لابن العربي جـ 7 : 124.

(2) انظر البرهان جـ 2 : 1364، 1365.

(3) انظر المسْتصفى للغزالي جـ 1 : 223، 225، وجـ 2 : 182، 240، 421.

(4) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور تحقيق محمد الطاهر الميساوي مقدمة المحقق : 141 بتصرف.

فوظيفة البحث المقاصديّ لا تزال محدودة؛ إذْ تكاد تنحصر في أبواب قليلة من التشريع الإسلامي، والواجب توسيع دائرة هذا البحث بالخوض في مجال العقيدة والأخلاق والتربية والاجتماع والاقتصاد وغير ذلك من المجالات.

بل يجب الخوض في غمار البحث المقاصديّ من خلال كتب التصوف الصحيح المستند إلى روح الكتاب والسنّة، ومجال التصوّف هو أكثر علاقة بالجانب الأخلاقي والتربوي والسلوكي، والله أعلم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

# المقاطع الصوتية في القرآن الكريم من خلال الوقف على الهمز - روايات حفص وقالون وورش أنموذجًا

د.خليفة عبدالله حسن
جامعة الجبل الغربي-ليبيا

يهدف هذا البحث إلى إظهار المقاطع الصوتية من خلال الوقف على الهمز، وبيان قممها التي تتنوع من حركتين إلى ثلاث، أو أربع، أو خمس، أو ست حركات، كل ذلك راجع إلى اختلاف أسلوب المد في القرآن الكريم في الروايات محل الدراسة. وقد آثرنا استخدام الرمز (ص) للصامت و(ح) للحركة، وإذا ما تكررت الحركة نعبر عنها بالرقم (ح$^{2}$،ح$^{3}$، ح$^{4}$، ح$^{5}$، ح$^{6}$)، وجعلنا (ر) فوق الصامت للإشارة إلى الوقف بالروم، وبـ(ش) إشارة إلى الوقف بالإشمام، ويتم إطلاق تسميات المقاطع استناداً إلى مصطلحات القراء غالبا.

**مفهوم المقطع والوقف:**

**أولا: مفهوم المقطعلغة واصطلاحا:**

**المقطع لغة**: بزنة مفعل من (قطع) والقطع: "إبانة بعض أجزاء الجرّم من بعض... ومقطع كل شيء منقطعه: آخره؛ حيث ينقطع، كمقاطع الرمال والأودية... ومنقطع كل شيء: حيث ينتهي إليه طرفه... ومقاطع القرآن: مواضع الوقوف"[(1)].

أما **المقطع اصطلاحاً**: فإنه حينما نسمع سلسلة صوتية، لا يتبادر إلينا أن المتكلم ينطق فونيمات منفصلة عن بعضها، وإنما نسمع تقسيمات تتباين طولا وقصراً، وهذه التقسيمات هي المقاطع الصوتية، وعودة بالذاكرة إلى القراء، وهم

(1) لسان العرب لابن منظور مادة (قطع) جـ 8، ص: 592، طبعة جديدة اعتنى بتصحيحها أمين محمد عبدالوهاب وآخرون.

يقرؤون جماعة ـ بصوت واحد ـ ختم القرآن الكريم، وما نلحظه من أصوات محددة في الكلمة الواحدة، فكل مجموعة أصوات محددة في هذه السلسلة تسمى مقطعاً؛ ذلك أن القطع لتحديده واضح، وأن النقطة الفاصلة بين المقطع والمقطع واضحة، وقد سماها (ماريوباي): المفصل؛ حيث قال: "وهو عبارة عن سكتة خفيفة من كلمات أو مقاطع في حدث كلامي، بقصد الدلالة على مكان انتهاء لفظ ما أو مقطع ما، وبداية آخر"[1]ولنستدل على ذلك بالبسملة مقطعة (بسْ، مِلْ، لا، هِرْ، رَحْ، ما، نِرْ، رَ، حيم) ومع ترابط السلسلة الصوتية يتضح تحديد المقطع، إذ أحياناً يتكون من الصوت الأخير من الكلمة الأولى، والصوت الأول من الكلمة التي تليها كما هو واضح من صوت (الميم) في (بسم) وصوت اللام في (الله).

وتعريف المقطع خضع لوجهات نظر متعددة، فبعض العلماء عرفوه اعتداداً بالناحية الفسيولوجية، وبعضهم نظر إليه من الناحية السمعية، فمن نظر إليه من الناحية الفسيولوجية يرى أنه: عبارة عن ضغطة صدرية أو دفعة هوائية تتحكم فيها أعضاء النطق عند إنتاج الأصوات"[2] فعند سماع كلمة (نضالٌ) نجدها خضعت إلى ثلاث ضغطات محددة في القفص الصدري والحجاب الحاجز، فالضغطة الأولى أنتجت المقطع (نِ) (ص ح) وهو عبارة عن (ن) + (كسرة)، والضغطة الثانية أنتجت المقطع (ضا) (ص ح$^2$) وهو مكون من صوت (ض) + (الألف) وهي عبارة عن فتحتين، والضغطة الثالثة أنتجت المقطع (لنْ) ( ص ح ص) الذي هو صوت (ل) + صوت الضمة ( ُ ) + النون الساكنة (التنوين)، كل ذلك حدث في حجرة التشكيل الصوتي مع ما اتصفت به أصوات المقاطع في هذه الكلمة (نضالٌ) من ترقيق أو تفخيم.

أما من نظر إلى المقطع من الناحية السمعية، فهو عبارة عن "تتابع من أصوات تحتوي على قمة واحدة من الوضوح السمعي"[3].

(1) أسس علم اللغة ترجمة أحمد مختار عمر، ص 92.
(2) دراسات في علم الصوتيات، د.أبو السعود الفخراني، ص 195.
(3) المرجع السابق نفسه والصفحة نفسها.

وهذه النظرة ترجع إلى الوضوح السمعي من خلال أصوات الحركات؛ حيث إنها تمثل قمة الإسماع، أما الصوامت فهي أقل درجة في الوضوح السمعي؛ لذلك نرى أن ماريوباي قد عرفه فقال: "المقطع عبارة عن قمة إسماع غالبا ما تكون صوت علة مضافاً إليها أصوات أخرى عادة"[(1)].

والمقطع في ضوء الأصوات اللغوية، وطريقة نطقها، وطبيعتها الفيزيائية يندرج تحت علم (الفوناتيك). أما دراسة المقطع من خلال طريقة تنظيم الفونيمات الخاصة لكل لغة، فهو يندرج تحت علم (الفونولوجيا)، وعلى هذا يكون المقطع من الوجهة الفونولوجية سلسلة من الأصوات تؤدي وظيفة معينة في النظام العام لأي لغة من اللغات، فهو عبارة عن "وحدة تركيبية أو بنائية تعبر بصورة اقتصادية عن أنواع من اقترانات الأصوات الصامتة، والحركات في داخل لغة معينة".

ولما كان نظام كل لغة يختلف عن اللغة الأخرى، فإن تعريف المقطع تعريفا عاما من الناحية الفونولوجية لا يتأتى، ومن أهم التعريفات التي تتداول في الكتب الحديثة تعريف ذي سوسير الذي نقله د. مناف مهدي الموسوي؛ حيث قال: "وهو الوحدة الأساسية التي يؤدي الفونيم وظيفة داخلها"[(2)].

**ثانيا: مفهوم الوقف:**

الوقف لغة "مصدر قولك وقفت الدابة ووقفت الكلمة وقفاً"[(3)] أما في الاصطلاح، فقد عرفه اللغويون بأنه: "قطع الكلمة عما بعدها"[(4)]، ومنهم من قال بأنه: "قطع الكلمة عن الحركة"[(5)]، ومنهم من لم يذكر للوقف تعريفاً بل اكتفى بتفصيل طرقه وشروطه[(6)].

(1) أسس علم اللغة ترجمة أحمد مختار عمر، ص 96.
(2) علم الأصوات اللغوية ص 120، ط1 / 1993، منشورات جامعة الزاوية.
(3) لسان العرب، لابن منظور، مادة (وقف)، دار صادر بيروت جـ 10، ص 726.
(4) شرح شافية ابن الحاجب لرضي الدين الاستراباذي، تحقيق محمد نور الحسن وآخرون م1، ج2، ص271.
(5) مجموعة الشافية شرح الجاربردي، عالم الكتب بيروت، بلاتخ، ج 1، ص168.
(6) ينظر الكتاب لسيبويه، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الجبل بيروت، 1991، ج 4، ص166.

وعرفه القراء بأنه: "قطع الصوت عن الكلمة زمناً يمكن التنفس فيه عادة بنيّة استئناف القراءة بما يلي الحرف الموقوف عليه، أو بما قبله لا بنيّة الإعراض عن القراءة"[1].

والوقف بهذا المعنى الاصطلاحي يوافق الوقف اللغوي؛ لأنه هنا وقف عن تحريك حرف، وهو ضد الابتداء.

"ولما كان كذلك، فيجب أن تكون علامته ضدّ علامة الابتداء، فلو وقفت على متحرّك كان خطأً بل الموقوف عليه لا يكون إلا ساكناً، أو ما في حكمه إلا أن الابتداء بالمتحرّك ضروريّ. والوقف على الساكن استحساني عند كلال اللسان من ترادف الألفاظ والحروف والحركات"[2].

ومن خلال هذه التعريفات يمكن مناقشة ذلك بشيء من البسط، فالتعريف الأول اشترط القطع عما بعده، فقد لا يكون بعده كلام كالمنتهي من قراءة آية، أو سورة مثلا، أو قد يكون الموقوف عليه ساكناً في الأصل.

أما التعريف الثاني فقد حدّد قطع الكلمة بقصد منع الحركة، فقد يقف بالروم الذي هو بيانها، فلم يقطع الحركة حينئذ، وتقييد هذا التعريف بالحركة يجعل التعريف ليس بجامع ولا مانع "فلو حرّكت الكلمة، وقطعت عما بعدها يسمىّ وقفاً؛ ولهذا يقال وقف وأخطأ في ترك حكمه، وهو خارج عن هذا التعريف"[3]، ولو أنه أسكن آخر الكلمة، ووصل ما بعدها بها من غير سكتة تؤذن بوقفه، لا يسمى هذا وقفاً مع أن الحد يشمله[4]، الأمر الذي يجعل التعريف ليس بمانع.

أما التعريف الثالث، فينحصر تعريفه في حال الوصل؛ إذ بين استئناف القراءة أو الإعراض عنها بنيّة، وإن فرق القراء بين الوقف بنيّة الاستمرار والوقف بنيّة

---

([1]) الوافي في شرح الشاطبية لعبد الفتاح القاضي، منشورات النجاح، طرابلس ليبيا، بلاتخ، ص173.
([2]) مجموعة الشافية شرح الجاربردي، ج 1 ، ص163.
([3]) المرجع السابق نفسه ج1 ، ص168.
(4) ينظر المرجع السابق والصفحة نفسها.

الانصراف[1]، إلا أنه يعدّ تفريقاً شكلياً؛ إذ الواقف يقطع السلسلة النطقية سواء في ذلك أكان ينوي الاستمرار في القراءة أم كان ينوي الإعراض عنها، وتعريف القراء أكثر تفصيلاً، وإن أغفل الإشارة إلى وسائل الوقف، فالواقف بالروم يبين الحركة، ولا يقفل المقطع، على أن السكت لا يعدّ وقفاً، فهو لا يقسم السلسلة النطقيّة؛ إذ إن القارئ برواية حفص لا يأخذ هواء الشهيق كما هو في قوله تعالى: ﴿ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم ﴾[2] بالسكت على اللام في (بلْ) سكتة خفيفة؛ لبيان اللام؛ إذ لو لم يسكت للزمه الإدغام، أو السكت على الساكن قبل الهمز، نحو: (ينْأون)[3].

وظاهرة الوقف موقعيّة من موقعيّات السياق العربي، فالحركة مظهر من مظاهر الاستمرار، والوقف عكس الحركة، والمقطع الصوتي الموقوف عليه يخلو من النبر[4]؛ لأن النفس تريد أن تسكن بعد عناء الحركة، وما تتطلبه من جهد.

فالقارئ لا يمكن له أن يستمر في القراءة دون توقف؛ "لأن طبيعة تكوين جهازي النطق والتنفس لديه على خلاف ذلك"[5]، والقارئ الجيد هو الذي يقف وقوفاً يفهم من خلالها السامع مقاصد الكلام، ولا يربك الأذن بالخلط بين الجمل والمقاطع، كما أن الوقف يستفيد منه القارئ في الراحة ليتمكن من أخذ هواء الشهيق مرة ثانية؛ لمواصلة القراءة، فقد تكون مقاصد الكلام التي تتفرع عن الوقف؛ لتمام الغرض من الكلام أو لتمام النظم في الشعر أو لتمام السجع في النثر[6]، أو الاستعداد للمعنى المقبل وتمثيله.

---

(1) ينظر شرح الشاطبية لعبد الفتاح القاضي، ص173.

(2) سورة المطففين الآية 14.

(3) ينظر مصحف برواية حفص دار الفكر، ص539، سورة الأنعام الآية 26 .

(4) ينظر اللغة العربية معناها ومبناها لتمام حسان، ص270،271.

(5) الصرف الواضح لعبد الجبار علوان النايلة، دار الكتب للطباعة والنشر جامعة الموصل، العراق 1988، ص366.

(6) ينظر المرجع السابق نفسه والصفحة نفسها.

والنص القرآني تكوين لغوي يؤلف فكرة شاملة لعدّة معان وأفكار جزئية تؤدّيها المقاطع الصوتيّة في الجمل والعبارات. وطول النصّ، وتجزئة المعاني يجعلان الوصل في القراءة دون انقطاع أمراً مستحيلاً، فكان لابدّ من الوقف.

**أنواعه:**

والوقف الذي هو ركيزة التلاوة الجيدة، ومقوّم من مقوماتها له أصوله وقواعده، ولا يقوم بها القارئ اعتباطاً كما لا يقوم به على غير علم، "ومن تمّ اشترط كثير من الأئمة على المجيز أن لا يجيز أحداً إلا بعد معرفته الوقف والابتداء.
فأنواعه[1]:

1- اختياري أي قصد لذاته.
2- اضطراري عند قطع النفس.
3- اختباري أي قصد اختبار شخص ما إذا كان يحسن الوقف أم لا.

والوقف الاختياري يشمل التام والكافي والحسن، فالتامّ: "هو الذي لا تعلّق لما بعده بما قبله من جهة اللفظ، ولا من جهة المعنى"[2]، وأكثر ما يكون في رؤوس الآي وانقضاء القصص، نحو: بسم الله الرحمن الرحيم، وعلى ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾[3]، و﴿ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴾[4]، "وقد يكون قبل تمام الآية، نحو: ﴿ وَجَعَلُوٓاْ أَعِزَّةَ أَهۡلِهَآ أَذِلَّةٗۖ ﴾[5]؛ لأن هذا حكاية كلام بلقيس، ثم قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ يَفۡعَلُونَ ﴾[6]وهو رأس الآية[7]، وقد يكون وسط الآية، نحو:

---

(1) ينظر البرهان في تجويد القرآن لمحمد الصادق قمحاوي، ط8، 1969، دار مكتبة الفكر، ص36 :39.
(2) شرح طيبة النشر في القراءات العشر، لأبي القاسم النويري، تحقيق وتعليق عبدالفتاح السيد سليمان أبوسنة، القاهرة 1989، ج 1، ص324.
(3) سورة الفاتحة، الآية 3.
(4) سورة البقرة، الآية 5.
(5) سورة النمل، الآية 34.
(6) سورة النمل، الآية 34.
(7) ينظر شرح طيبة النشر في القراءات العشرة، لأبي القاسم النويري، ج1، ص 325.

﴿ لَّقَدۡ أَضَلَّنِي عَنِ ٱلذِّكۡرِ بَعۡدَ إِذۡ جَآءَنِيۗ وَكَانَ ٱلشَّيۡطَٰنُ لِلۡإِنسَٰنِ خَذُولٗا ﴾[1]، فهو حكاية قول الظالم والباقي كلام الله. ﷻ، وقد يكون بعد الآية بكلمة، نحو: قوله ﴿ لَّمۡ نَجۡعَل لَّهُم مِّن دُونِهَا سِتۡرٗا ۝٩٠ كَذَٰلِكَ ﴾[2] [3].

والكافي هو الذي يتعلق ما بعده بما قبله من جهة المعنى فقط، وسمي بذلك للاكتفاء والاستغناء عما بعده، واستغناء ما بعده عنه، وهو كالتامّ في جواز الوقف عليه[4].

ويكثر الوقف الكافي في الفواصل وغيرها، نحو: الوقف على ﴿ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾[5]، وعلى ﴿ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ ﴾[6]، وقد يتفاضل في الكفاية، نحو: قوله تعالى: ﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ ﴾[7]، فهو كاف، وقوله تعالى: ﴿ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضٗاۖ ﴾[8] أكفى من سابقه[9].

والوقف الحسن "هو الذي يتعلّق ما بعده بما قبله في اللفظ، فيجوز الوقف عليه دون الابتداء بما بعده للتعلّق اللفظيّ، إلا أن يكون رأس آية"[10].

فالوقف على رؤوس الآي سنة عن النبيّ ﷺ ففي حديث أم سلمة أن النبي ﷺ كان "إذا قرأ قرأ آية آية، يقول: بسم الله الرحمن الرحيم، ثمّ يقف، ثمّ يقول:

(1) سورة الفرقان، الآية 29.
(2) سورة الكهف، الآية 90.
(3) ينظر شرح طيبة النشر في القراءات العشرة، لأبي القاسم النويري، ج1، ص325.
(4) ينظر المرجع السابق نفسه، ج1، ص 324، 325.
(5) سورة البقرة، الآية 3.
(6) سورة البقرة، الآية 5.
(7) سورة البقرة، الآية 10.
(8) سورة البقرة، الآية 10.
(9) ينظر شرح طيبة النشر في القراءات العشر لأبي القاسم النويري، ج 1، ص327.
(10) المرجع السابق نفسه، ج1، ص328.

﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾[1]، ثمّ يقف، ثمّ يقول: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾[2] ثمّ يقف"[3].

والوقف الحسن جاء حسنه من فهم المراد منه، إلا أن الابتداء لا يحسن لتعلّقه لفظاً، وذلك، نحو: الوقف على ( بسم الله)، و﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ﴾[4]، و﴿ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾[5].

واختلاف الروايات يترتّب عليه اختلاف الوقف، فقد يكون الكافي كافياً على قراءة نحو قوله تعالى: ﴿ يُحَاسِبۡكُم بِهِ ٱللَّهُۖ ﴾[6] على رفع ﴿ فيغفرُ ﴾[7]، وحسناً على جزمه ﴿ فيغفرْ ﴾[8].

وقد يكون التامّ تامّاً عند بعضهم كالوقف على لفظ الجلالة في قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ ﴾[9]، وغير تامّ عند بعضهم الآخر، فيقفون على لفظ (العلم)[10].

## ج_ وسائله:

"الوقف قانون أساسيّ من قوانين اللغات"[11]، لا يكون إلا بنظام صوتيّ معين، وبهذا يكون الوقف بوسائله المتعدّدة التي سنوضحها واحدة واحدة، والتي تعدّ قطعاً للسلسلة النطقية chain of utterance يقسم سياق الصوت إلى دفعات

---

(1) سورة الفاتحة، الآية 1.

(2) سورة الفاتحة، الآية 2.

(3) ينظر شرح طيبة النشر في القراءات العشر لأبي القاسم النويري، ج1، ص328.

(4) سورة الفاتحة، الآية 1.

(5) سورة الفاتحة، الآية 1.

(6) سورة البقرة، الآية 284.

(7) سورة البقرة، الآية 284.

(8) ينظر شرح طيبة النشر في القراءات العشر لأبي القاسم النويري، ج 1، ص327.

(9) سورة آل عمران، الآية 7.

(10) ينظر شرح طيبة النشر لأبي القاسم النويري، ج 1، ص326.

(11) الصرف الواضح لعبد الجبار علوان النايلة، ص 366.

كلامية spoken groups، وتعدّ كل دفعة منها إذا كان معناها كاملا واقعة تكليميّة speech event، أما إذا لم يكن معناها كاملاً كالوقف قبل أن ينتهي أسلوب الاستثناء، نحو قوله تعالى ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ ﴾[1]، فإن الواقعة التكليميّة تشتمل على أكثر من دفعة كلاميّة واحدة[2].

وقد فصل أحدهم وسائل هذا النظام في أحد عشر نوعاً[3]:

1- الإسكان المجرد عن الروم والإشمام سواء في ذلك المنون وغير المنون، والمعرب والمبني، وهو الأغلب الأكثر، وهو الأصل؛ لأن سلب الحركة أبلغ في تحصيل غرض الاستراحة.

2- الروم وهو "تصوت ضعيف كأنك تروم الحركة، ولا تتمّها، بل تختلسها اختلاساً تنبيهاً على حركة الوصل"[4] والروم يدركه الأعمى؛ لأنه صوت، ولا يضبطه إلا التلقي والمشافهة من أفواه الشيوخ المهرة المتقنين لهذا الفنّ[5].

3- الإشمام وهو: "أن تضمّ شفتيك بعد الإسكان، وتدع بينهما بعض الانفراج؛ ليخرج النفس، فيراهما المخاطب مضمومتين، فيعلم أنك أردت بضمها الحركة، فهو شيء تختصّ بإدراكه العين دون الأذن؛ لأنه ليس بصوت يُسمع، وإنما هو تحريك عضو، فلا يدركه الأعمى...، واشتقاقه من الشمّ كأنك أشممت الحرف رائحة الحركة بأن هيأت العضو للنطق بها، والغرض منه الفرق بين ما هو متحرك في الوصل وأسكن للوقف، وبين ما هو ساكن في كل حال، وهو مختصّ بالمضموم؛ لأنك لو ضممت الشفتين لغير الضمّ أوهمت خلافه، فرفضوه لئلا يؤدّي إلى نقيض ما وضع له"[6].

---

(1) سورة البقرة، الآية 33.

(2) ينظر اللغة العربية معناها ومبناها لتمام حسان، دار الثقافة، المغرب، بلاتخ، ص 270.

(3) ينظر مجموعة الشافية شرح الجاربردي، ج1، ص 169.

(4) المرجع السابق، ج1، ص 165.

(5) ينظر الوافي في شرح الشاطبية لعبد الفتاح القاضي، ص175.

(6) مجموعة الشافية شرح الجاربردي، ج1، ص169، 170، وينظر تحبير التيسير لمحمد بن يوسف الجزري، ص76.

والغرض من الروم والإشمام؛ ليعلم السامع، أو الناظر تلك الحركة، ويأتي استحسان الوقف بهما إذا كان بحضرة القارئ من يستمع إليه، أما إذا كان لوحده، فلا داعي إلى ذلك[1].

4- إبدال التنوين ألفاً في المنصوب كقولك (رأيت زيداً).

5- إبدال تاء التأنيث الاسمية هاء، نحو الوقف على لفظ ﴿ٱلْمَيْمَنَةِ﴾[2].

6- زيادة الألف وهذا خاص بالضمير (أنا).

7- إلحاق هاء السكت، نحو: قوله . تعالى . ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا هِيَهْ﴾[3].

8- إثبات الواو والياء وحذفهما، نحو: (يغزو . القاضي).

9- إبدال الهمزة حرف لين من جنس حركتها، فتكون في الرفع واواً، وفي النصب ألفاً، وفي المجرور ياءً، نحو الكلأ (الكـ ص ح + ص× ح) (الكـ ص ح$^2$) حيث صارت الهمزة ألفا.

10- التضعيف بأن يكون الحرف الموقوف عليه صحيحاً، ولا يكون مهموزاً، وأن يكون ما قبله متحركاً؛ حتى لا يجتمع ساكنان، نحو الوقف على ﴿مُسْتَقَرٌّ﴾[4] بتشديد الراء.

11- نقل الحركة، مثل (الخبء) نقلت حركة الهمزة إلى الصحيح الساكن، ثم حذفت الهمزة (الـ ص ح ص + ص ح)، ومع الوقف بالنقل (الـ ص ح +ص ح)، وكأن الأمر إسقاط صامت (ص) واستحالة المقطع المقفل إلى مقطعين قصيرين مفتوحين.

**– علاماته:**

في المصاحف الشريفة جملة من العلامات التي وضعها العلماء كل حسب اجتهاده، وهي مثبته فيها؛ لتكون عونا للقارئ في تجنب كلّ وقف مشين لا يليق

(1) ينظر الوافي في شرح الشاطبية لعبد الفتاح القاضي، ص175.

(2) سورة الواقعة، الآية 8، سورة البلد، الآية 18.

(3) سورة القارعة، الآية 10.

(4) سورة البقرة، الآية 36.

بعظمة القرآن الكريم، كما وضعت لها شروح آخر المصاحف توضح مدلول كلّ علامة.

ومن هذه العلامات ما قرره الأستاذ محمد بن علي الحسينيّ على حسب ما اقتضته المعاني التي ترشد إليها أقوال أئمة التفسير[1]، وهذه العلامات:

1- ص:علامة الوقف اللازم، نحو: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ ۘ وَٱلْمَوْتَىٰ﴾[2].

2- لا: علامة الوقف الممنوع، نحو: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ ۙ يَقُولُونَ سَلَـٰمٌ﴾[3].

3-ج: علامة الوقف الجائز جوازاً مستوي الطرفين، نحو: ﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ ۚ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ﴾[4].

4- صلى: علامة الوقف الجائز مع كون الوصل أولى، نحو: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[5].

5- قلي: علامة الوقف الجائز مع كون الوقف أولى، نحو: ﴿مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ ۗ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ﴾[6].

6- ∴ ∴: علامة تعانق الوقف بحيث إذا وقف على أحد الموضعين لا يصح الوقف على الآخر، نحو: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَـٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[7].

---

(1) ينظر مصحف برواية حفص إصدار جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا ص 526.
(2) سورة الأنعام، الآية 36.
(3) سورة النحل، الآية 32.
(4) سورة الكهف، الآية 13.
(5) سورة الأنعام، الآية 17.
(6) سورة الكهف، الآية 22.
(7) سورة البقرة، الآية 2.

وجاءت العلامات في مصاحف أخرى أكثر تفصيلا يصل إلى عشر علامات[1]:

1- م: علامة تدل على لزوم الوقف، واللزوم اصطلاحي لا شرعي كلزوم الوقف على ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ﴾[2] ثم يبتدئ بقوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾.

2- ط: علامة تدل على الوقف المطلق المجرد عن اللزوم والجواز، نحو: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾[3].

3- ج: علامة تدلّ على جواز الوقف، والتخيير بين الوقف والوصل، ولكن الوقف أولى، نحو: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ ۚ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا﴾[4].

4- ص: علامة تدلّ على الرخصة، فإذا ضاقت نفس القارئ يقف، ثمّ لا يعيد ويبتدئ ممّا بعدها، نحو:﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّۦنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا﴾[5].

5- ز: علامة الجواز، والوصل أولى من الوقف، نحو: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ وَٱلْإِيمَٰنَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْبَعْثِ ۖ فَهَٰذَا يَوْمُ ٱلْبَعْثِ وَلَٰكِنَّكُمْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[6].

6- لا: علامة تدلّ على عدم جواز الوقف، ومعناها لا تقف، فإن المعنى غير تامّ، ولو وقف بحسب الضرورة يعيد الكلمة الموقوف عليها، نحو: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمْرُنَا

---

(1) ينظر مصحف برواية حفص عن عاصم، اعتنى بطبعه دار إحياء التراث العربي بيروت ط1، 1966م.

(2) سورة آل عمران، الآية 7.

(3) سورة الأحزاب، الآية 36.

(4) سورة الأحزاب، الآية 44.

(5) سورة الأحزاب، الآية 7.

(6) سورة الروم، الآية 56.

وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ ۙ قُلْنَا ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ وَمَنْ ءَامَنَ ۚ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ ﴾[1].

أما إذا كانت العلامة "لا" منتهى الآية فيقف، ثمّ لا يعيد، فالوقف على رؤوس الآي حسن، وبه قرأ رسول الله ـ ﷺ ـ نحو: ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ۙ ﴾[2].

7- ق: علامة الوصل عن بعض القراء، ويجوز الوقف، نحو: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ۖق وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[3].

8- قف: أمراً بالوقف، ومعناها قف وقفة لطيفة علامة على أن الوقف أولى من الوصل، وذلك إشارة إلى أن في الوقف فائدة في المعنى، نحو: ﴿الٓمٓ ۙقف تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[4].

9- ع: علامة تدلّ على الركوع، يعني إذا كان القارئ في الصلاة، وأراد أن يركع، فالمناسب له أن يركع في تلك العلامة؛ لأنها إشارة إلى تمام القصّة والموعظة، نحو: ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ۖ فَٱصْبِرْ ۖ إِنَّ ٱلْعَٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ع ﴾[5].

10- ∴ ∴ هذه الإشارة علامة على وقوف المعانقة، والقارئ إذا وقف في اللفظة الأولى لا يقف في الثانية، وإذا لم يقف في الأولى، ووقف في الثانية يتّضح المعنى المقصود، وإذا وقف في كليهما لا يتمّ المعنى، نحو: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾[6].

---

(1) سورة هود، الآية 40.
(2) سورة التكاثر، الآية 1.
(3) سورة الروم، الآية 30.
(4) سورة السجدة، الآية 1.
(5) سورة هود، الآية 49.
(6) سورة البقرة، الآية 2.

وبعض المصاحف[1] اتخذت نوعاً واحداً كالوقف الهبطيّ[2]وهو أبوعبدالله ابن أبي جماعة صاحب تقييد وقف القرآن العظيم أخذ عنه الإمام ابن غازي وعنه قيد الوقف وعلامته (ص) في جميع أنواع الوقف.

ووقف الهبطيّ يميل إلى قصر الفواصل، وهو يريح القارئ، ويحقّق مقاطع صوتيّة جميلة؛ إذ يهدف في الأصل إلى تقسيم الواقعة التكليميّة إلى دفعات قصيرة، وهو إذ يحافظ على هذا النوع تراه يقف قبل أداة الاستثناء، نحو: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ ص إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾[3]، أويفصل بالوقف بين الجملتين، نحو: ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن ص فَيَكُونُ ص ﴾[4].

وتخطي هذا النوع من الوقف يوقع القارئ في الخطأ كأن يصل عند وجود الوقف اللازم، نحو: ﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ص يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ﴾[5]، فإن لم يكن القارئ على جانب كبير من معرفة إمكانية الوصل والوقف مراعاة للمعاني، فقد يكون الوصل سبباً في الوقوع في الخطأ؛ لذلك يلزمه التقيّد بهذه العلامة (مـ) ليسلم.

وحرص الهبطيّ على تحقيق غرضه يجعله يفصل بالوقف بين الفعل وما يتعدّى إليه بالحرف، نحو: ﴿ فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِل ص لَّهُمْ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوٓاْ إِلَّا سَاعَةً مِّن نَّهَارٍۭ بَلَٰغٌ ﴾[6].

---

(1) ينظر مصحف برواية قالون طبعة جمعية الدعوة الإسلامية ط1، 1986م.

(2) ينظر الجراب الجامع لأشتات العلوم والآداب للعلامة عبد الصمد كنون، راجعه وقدم له: محمد أبو الأجنان، 1984م، ج1، ص74.

(3) سورة البقرة، الآية 33.

(4) سورة يس، الآية 82.

(5) سورة البقرة، الآية 27.

(6) سورة الأحقاف، الآية 34.

وإن عدّ بعضهم الوقف على (تستعجل) على معنى (لهم بلاغ) إلا أن الوقف على (لهم) يجعل (بلاغ) تؤول على أنها خبر لمبتدأ محذوف[1].

وبعد هذا العرض السريع لجملة من علامات الوقف يمكن القول بأن العلامات (ط) هي (قلى)، وأن العلامة (ص)، والعلامة (ز) هما (صلى).

أما العلامات (لا، قف، ع) فلا يوجد ما يماثلها في علامات الشيخ الحسيني.

أما العلامة (ﺼ) فهي العلامة (ص) نفسها، وهي علامة الوقف المتبع لدى المغاربة. وهو أول كلمة (صَهْ)[2].

الوقف على الهمز في روايات حفص وقالون وورش:

إذا كان الوقف هو قطع النطق، فهذا يعني سلب الحركة للحرف الموقوف عليه إن كان متحرّكاً، أو إنهاء الصوت إن كان ساكناً، والإسكان يعدّ الأصل في الوقف بينما تأتي جميع الوسائل التي وضِّحت فروعاً عن الإسكان[3]، ويقف كل من حفص عن عاصم وقالون وورش عن نافع بالإسكان على أنه أصل، كما يقفون باستعمال بعض الفروع المساعدة على الوقف، وهي الإشمام والروم اختياراً أو استحباباً، "فأكثر شيوخنا من أهل الأداء أن يوقف عندهم بالروم والإشمام"[4].

والوقف بهذه الطرق يعبّر عن حرية التنوّع الصوتيّ إلى جانب التخفيف، والتيسير، والترويح على النفس، خلافاً لما إذا أجبر القارئ على شكل معيّن أثناء الوصل.

والوقف إذا جاء إليه القارئ من حركة كان أبين على عكس ما إذا كان الحرف الذي يسبق الحرف الموقوف عليه ساكناً؛ إذ يجتمع ساكنان، ومبرره أن الوقف "يجوّز الجمع بين ساكنين، فيكون الوقف كالسادّ مسدّ الحركة... وإنما سدّ

---

(1) ينظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، بلاتخ، م6، ص222.

(2) ينظر المصحف الشريف برواية ورش عن نافع ص، د.

(3) ينظر الوافي في شرح الشاطبية لعبد الفتاح القاضي، ص174.

(4) المرجع السابق نفسه والصفحة نفسها.

الوقف مسدّ الحركة؛ لأن الوقف على الحرف يمكّن جرس ذلك الحرف ويوفّر الصوت عليه، فيصير توفير الصوت بمنزلة الحركة ألا ترى أنك إذا قلت (عمرو)، ووقفت عليه وجدت للراء من التكرر، وتوفير الصوت ما ليس لها إذا وصلتها بغيره، وذلك أن تحريك الحرف يقلقله قبل التمام، ويجتذبه إلى جرس الحرف الذي منه حركته"[1]؛ إذ الحرف الموقوف عليه "أتمّ صوتاً وأقوى جرساً من المتحرّك، فسدّ ذلك مسدّ الحركة، فجاز اجتماعه مع ساكن قبله"[2].

وطبيعة اللغة العربيّة تسمح باجتماع ساكنين كاجتماعهما إذا كان السابق حرف مدّ، نحو: قوله تعالى : ﴿ يُحَآدُّونَ ﴾[3].

ويرى بعضهم أنه "من المغتفر كذلك أن يلتقي الساكنان إذا كان ثانيهما مثلين مدغمين وقد يحدث أن يكون الأول منهما في هذه الحالة حرف لين مشكلاً بالسكون، أو يكون حرف مدّ، وما بعدهما في الحالين حرف مشدّد، نحو قوله تعالى: ﴿ مُدۡهَآمَّتَانِ ﴾[4]"[5]، وهو بذلك يقصر اجتماع الساكنين على وجود الحرف المشدّد بعد حرف المدّ أو حرف اللين؛ وهذا ينتقض بقوله تعالى: ﴿وَمَحۡيَایَ ﴾[6] في رواية قالون، فقد اجتمع ساكنان، والثاني ليس حرفاً مشدّداً، ولهذا ينبغي أن يقال يجوز اجتماع الساكنين إذا كان أولهما مدّاً أو ليناً، وإنما سوغ هذا الأمر كون "المدّ بمنزلة المتحرّك"[7].

واتخذت العرب طرقاً للتخلّص من مسألة التقاء الساكنين، بفتح الأول أحياناً، نحو: فتح نون (مِنْ) في قوله تعالى:﴿مِنْ الحق﴾، فتقرأ ﴿مِنَ الحق﴾، أو

---

(1) شرح المفصل لابن يعيش، دار الكتب بيروت، بلاتخ، ج 9، ص120، 121.
(2) المرجع السابق نفسه، ج 9، ص121.
(3) سورة المجادلة، الآية 58.
(4) سورة الرحمن، الآية 64.
(5) اللغة العربية معناها ومبناها لتمام حسان، ص296،297.
(6) سورة الأنعام، الآية 162.
(7) الكتاب لسيبويه، ج4، ص437.

بضمّ الأول، نحو: قوله تعالى: ﴿أنُ اشكر﴾، وتقرأ بكسر الأول (أنِ اشكر) أو بضمّه (أنُ اشكر)، فالضمّ مبرّره التجانس الصوتيّ بين الضمّ بعد النون مع الحرف الثالث في الكلمة الثانية.

أما إذا كان الساكن حرف علّة، فيتخلّص منه بالحذف نحو: (لم يستطعْ) و(قُل)، على أن التقاء الساكنين قد تفرضه مقرّرات النظام الصوتيّ في اللغات الأخرى، نحو: Display، فترى عند النطق بهذه الكلمة يلتقي حرف (S) الساكن مع صوت (P) الساكن[1].

ومهما يكن من أمر، فإن الوقف على الهمز، أو على أي حرف صحيح بالسكون يعدّ إقفالاً للمقطع الصوتيّ، إذا كان السكون مجرداً عن الروم والإشمام، يستوي في ذلك المنون في غير المفتوح وغير المنون، والمعرب، والمبني، وهو الأغلب؛ لأنه الأصل؛ إذ سلب الحركة أبلغ في تحصيل الاستراحة[2].

والوقف تتحكّم فيه علامة الإعراب، أو البناء إذا اختار القارئ الروم والإشمام؛ إذ الإسكان يصح في الرفع، والضمّ، والنصب، والفتح، والجرّ، والكسر.

والوقف بالروم أو الإشمام لا يعدّ من باب التعميم، فمن المواضع ما لا يصلح لها الروم والإشمام كالمفتوح، أو المنصوب، ومنها ما يصلح له الإشمام، كالمرفوع والمضموم، ومنها ما يصلح له الروم كالمجرور والمكسور، فإن كان الحرف الموقوف عليه مفتوحاً أو منصوباً، فليس فيه لجميع القراء إلا الإسكان المجرد[3]؛ لخفّة الفتحة وسرعتها في النطق، ولا تكاد تخرج إلا على حالها في الوصل[4].

أما إذا كان الحرف الموقوف عليه مضموماً أو مرفوعاً، فإن فيه إلى جانب الإسكان الروم والإشمام.

(1) ينظر اللغة العربية معناها ومبناها لتمام حسان، ص297.

(2) ينظر مجموعة الشافية شرح الجاربردي، ج1، ص169.

(3) ينظر الوافي في شرح الشاطبية لعبد الفتاح القاضي، ص176.

(4) ينظر مجموعة الشافية شرح الجاربردي، ج1، ص169.

"فالذين راموا الحركة، فإنهم دعاهم إلى ذلك الحرص على أن يخرجوها من حال ما لزمه إسكان على كل حال، وأن يعلموا أن حالها عندهم ليس كحال ما سكن على كل حال"[1].

وإذا وقفت على المنصوب والمجرور، فلا سبيل إليه، "وإنما كان ذا في الرفع؛ لأن الضمة من الواو، فأنت تقدر أن تضع لسانك في أي موضع من الحروف شئت، ثم تضم شفتيك؛ لأن ضمّك شفتيك كتحريك بعض جسدك، وإشمامك في الرفع للرؤية وليس بصوت للأذن، ألا ترى أنك لو قلت هذا معْنْ فأشممت كانت عند الأعمى بمنزلتها إذا لم تشمم، فأنت قد تقدر على أن تضع لسانك موضع الحرف قبل تزجية الصوت، ثمّ تضمّ شفتيك، ولا تقدر على أن تفعل ذلك، ثمّ تحرك موضع الألف والياء، فالنصب والجر لا يوافقان الرفع في الإشمام، وهو قول العرب ويونس والخليل"[2]، على أن حركة الحرف الموقوف عليه إذا كانت عارضة، فلا روم ولا إشمام، نحو: قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ ﴾[3]؛ لأنه "لما لم يكن للحرف حركة في الوصل، وإنما عرضت لساكن لقيه، وزالت عند الوقف؛ لذهاب المقتضى لم يعتدّ بها، فلا وجه للروم والإشمام"[4].

وتختلف المقاطع الصوتية للموقوف عليه بحسب السابق له فالوقف بالسكون على (قبل) من قوله تعالى: ﴿ قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ ﴾[5] يجعل الحرف الموقوف عليه يشكّل المقطع المديد (ص ح ص ص) الذي يجتمع فيه ساكنان بمعنى انتقال الناطق من مخرج صامت إلى صامت من دون انزلاق للصوت[6].

(1) الكتاب لسيبويه، ج 4، ص168.
(2) المرجع السابق نفسه، ج 4، ص171 : 172.
(3) سورة الإسراء، الآية 110.
(4) مجموعة الشافية شرح الجاربردي، ج1، ص171.
(5) سورة البقرة، الآية 25.
(6) ينظر علم الأصوات بين القدماء والمحدثين، د.علي حسن مزبان، دار شموع الثقافة، ط1، 2003، ص92.

أما إذا كان الحرف الذي يسبق الموقوف عليه متحرّكاً نحو الوقف على (فأنذر) من قوله تعالى: ﴿ قُمْ فَأَنذِرْ ﴾[1] فإن الحرف الموقوف عليه يشكل مع السابق المقطع القصير المغلق (ص ح ص)[2].

والوقف على السكون يتطلّب جهداً واضحاً، فالقارئ يكون على حذر، وذلك بالسيطرة على هواء الزفير بحبسه، فلا يسمح للهواء بالخروج قبل أن تتمّ الأعضاء عملية الإقفال والعودة إلى الوضع الطبيعيّ لحجرة تشكيل الصوت، فأقل تسرّب للهواء مع أية حركة ينتج صوتاً غير مسموح به حفاظاً على صوت الحرف الموقوف عليه، ويستعين القارئ على النطق بالساكن بالمدّ إذا كان يسبق الحرف الموقوف عليه مد أو لين، ويسمى المدّ العارض للسكون.

والصامت الموقوف عليه إما أن يكون مرفوعاً، أو مضموماً، أو مجروراً، أو مكسوراً، أو منصوباً، أو مفتوحاً، فإذا سبق بحرف مدّ، فإن لهذا المدّ أحكاماًفي المرفوع والمضموم سبعة أوجه للقراء العشرة: وهي القصر والتوسط والمد مع السكون المجرد، ثم الأوجه الثلاثة السابقة مع الإشمام، ثم الروم مع القصر. أما المجرور والمكسور ففيه أربعة أحكام: وهي المدود الثلاثة المتقدمة بالسكون المجرد، ثم الروم مع القصر. أما المنصوب والمفتوح ففيه ثلاثة أوجه: وهي المدود السابقة[3].

أما إذا كان الصامت الموقوف عليه همزة، وسبق بحرف مدّ، نحو: يشآء . قروء . النبيء، وهو ما يسمى بالمدّ العارض للسكون المهموز المنفرد، فإنه اتخذ نمطاً مميّزاً ارتبط بالسابق واللاحق، فحين يقرأ حفص . رحمه الله . فيما رواه عن عاصم بقصر المنفصل، أو مدّه ثلاثاً، أو أربعاً، أو خمساً، فيكون له في المتصل ثلاثة أوجه وهي: مدّه أربعاً وخمساً وستاً، وهذه الأوجه تزداد بكثرة ما يضاف إليها من

---

(1) سورة المدثر، الآية 1.

(2) علم الأصوات بين القدماء والمحدثين، د.علي حسن مزبان، ص: 92.

(3) ينظر الطريق المأمون لعبد الفتاح السيد عجمي المرصفي، تحقيق عبدالفتاح القاضي، ط1، 1970، ص60، 61.

التكبير، أو الغنة والتكبير، أو ترك ذلك، أو السكت على هذه الأوجه، أو ترك ذلك[1].

فحفص يقف كغيره بالإسكان المجرد في كل من: المفتوح، والمنصوب، والمضموم، والمرفوع، والمكسور، والمجرور، ففي نحو (السماءَِ ُ) يكون المقطع الأخير (السّ + ص ح$^{4}$ ص)، أو(السّ + ص ح$^{5}$ ص)، أو (السّ + ص ح$^{6}$ ص) بحسب وجه المدّ، كما يقف بالروم في المكسور، والمجرور، ففي نحو (السماءِ) (السّ + ص ح$^{4}$ ص$^{ر}$)، أو (السّ + ص ح$^{5}$ ص$^{ر}$)، أو (السّ + ص ح$^{6}$ ص$^{ر}$)، ويقف في المضموم والمرفوع بالإشمام[2]، نحو (السماءُ) يكون (السّ + ص ح$^{3}$ ص$^{ش}$)، أو (السّ + ص ح$^{4}$ ص$^{ش}$)، أو (السّ + ص ح$^{6}$ ص$^{ش}$)، وهو في ذلك يمد لأجل الوقف على المهموز، وله في المتصل التوسط والإشباع، وعلى ذلك تكون المقاطع الصوتيّة في مثل: (السّمآءَ) (السَّ ص ح$^{4}$ ص)، أو (السَّ ص ح$^{6}$ ص)، وبذلك يكون المقطع طويلاً مقفلاً؛ نظراً لطريقة الوقف وهي الإسكان المجرّد.

أما في المكسور والمجرور، فهو كسابقه، ويضاف إليه الروم في مثل: (السّمآءِ)[3] (السَّ ص ح$^{4}$ ص$^{ر}$)، وله الإشباع . كما علمت . فيكون المقطع (السَّ ص ح$^{6}$ ص$^{ر}$).

أما في المضموم والمرفوع، فله أن يقف بالإشمام إضافة إلى وجه الوقف بالإسكان المجرّد، غير أن الإشمام لا يؤثر على حساب المقاطع الصوتيّة؛ إذ إنه صورة لاستدارة الشفتين، وعليه تكون المقاطع مساوية لمقاطع المفتوح.

والروم والإشمام فرعان عن الإسكان المجرد لأنه أصل، وبيان الحركة بصوت خفي إشارة إلى قصد السماع "فكل دان سامع منصت لقراءتك، فهو المدرك لذلك بخلاف غيره من غافل أو أصم"[4].

---

(1) ينظر مصحف برواية حفص، ص532، 534.

(2) ينظر الوافي في شرح الشاطبية لعبد الفتاح القاضي، ص173.

(3) ينظر شرح طيبة النشر في القراءات العشر لأبي القاسم النويري، ج2، ص213.

(4) المرجع السابق نفسه، ج2، ص175.

والوقف على السكون المسبوق بمدّ في رواية قالون جاء كثير التنوعات، فهو يقف على المتصل غير المسبوق بمدّ المتصل أو بمدّ المنفصل وفق البيان التالي[1]:

أ- إذا كان المتصل منصوباً، فيقف بالإسكان المجرّد مع المدّ ثلاث حركات أو أربعاً أو ستّاً، ففي نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ﴾[2]، فالوقف على (أولياء) بمدّ المتصل ثلاثاً تنتج المقاطع (أولِ ص ح$^{3}$ ص)، أو (أولِ ص ح$^{4}$ ص)، أو (أولِ ص ح$^{6}$ ص)، أما على مدّ المتصل أربعاً ينتج المقطعان (أولِ ص ح$^{4}$ ص)، (أولِ ص ح$^{6}$ ص) وهما مساويان للمقطعين الأخيرين من القراءة بمدّ المتّصل ثلاثاً.

ب- وإن كان المتّصل الموقوف عليه مجروراً، فله خمسة أوجه، وهي المدود الثلاثة السابقة مع السكون المجرّد، ثمّ الروم مع المدّ ثلاث حركات أو أربعاً، وتكون مقاطعه كالمقاطع السابقة إلا في الوقف بالروم، فتكون المقاطع (ص ح$^{3}$ صِ) أو (ص ح$^{4}$ صِ) في نحو: السماء.

ج- وإن كان مرفوعاً، فله ثمانية أوجه، وهي المدود الثلاثة السابقة مع السكون المجرّد، ثمّ مع الإشمام، ثمّ المدّ ثلاثاً أو أربعاً مع الروم، وتكون المقاطع كالمقاطع في (ب)، وبذلك يكون لقالون في المتّصل غير المسبوق بالمتصل أو المنفصل ستّة عشر وجهاً إذا قرئ لقالون بمدّ المتّصل ثلاثاً. أما إذا قرئ بالمدّ أربعاً، وهو المشهور، فيكون في المنصوب وجهان، وهما: المدّ أربع حركات أو ستاً بالإسكان المجرد، وفي نحو الوقف على أولياء من قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ﴾[3]، فيكون المقطع (أولِ ص ح$^{4}$ ص) أو (أولِ ص ح$^{6}$ ص) أي بمقطع مقفل لأربع حركات أو ستّ حركات، وفي المجرور ثلاثة أوجه، وهي: المدّ أربع حركات، أو ستّ

(1) ينظر الطريق المأمون لعبد الفتاح السيد عجمي المرصفي، ص62.

(2) سورة هود، الآية 113.

(3) المرجع السابق والآية.

حركات بالإسكان المجرّد، ثمّ الروم مع المدّ أربعاً، وهي طريقة الوقف على المنصوب بمدّ المتّصل أربعاً، ويضاف إلى ذلك وجه الوقف بالروم (ص ح$^3$ ص$^{ر}$).

وفي المرفوع خمسة أوجه، وهي: المدّ أربعاً، أو ستاً بالإسكان المجرّد، وهي كالوقف على المنصوب، ثم بالسكون مع الإشمام مرةً ثانية، نحو الوقف على (يشاء) من قوله تعالى: ﴿ لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ﴾[1]، فيتعيّن كون المقطع الموقوف عليه (ي ص ح$^3$ ص$^{ش}$)، أو (ي ص ح$^4$ ص$^{ش}$) أما وجه الوقف بالروم فينتج المقطع المقفل (ي ص ح$^4$ ص$^{ر}$) فتصير أربعة أوجه، والخامس الروم مع المدّ أربعاً.

أما إذا كان المتّصل مسبوقاً بمدّ المنفصل، فعلى النحو التالي[2]:-

أ- المنصوب وفيه سبعة أوجه، قصر المنفصل، ومدّ المتّصل ثلاث حركات، أو أربع حركات، أو ستّ حركات مع السكون المجرّد، ثم مدّ المنفصل ثلاث حركات، وعليه في مدّ المتّصل ثلاث حركات، أو ستّ حركات بالسكون المجرّد، ثمّ مدّ المنفصل أربع حركات، وعليه في المتّصل المدّ أربع حركات، أو ستّ حركات بالسكون المجرّد كذلك، تلك سبعة أوجه، نحو: قوله تعالى : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ﴾[3] فبالوقف على (شآء) بقصر المنفصل يكون المقطع الموقوف عليه (ص ح$^3$ ص)، أو (ص ح$^4$ ص)، أو (ص ح$^6$ ص) وبمدّ المنفصل ثلاثاً تكون المقاطع (ص ح$^3$ ص)، أو (ص ح$^6$ ص) وبمدّ المتّصل أربعاً تكون (ص ح$^4$ ص)، أو ( ص ح$^6$ ص).

(1) سورة الزمر، الآية 5.
(2) ينظر الطريق المأمون لعبد الفتاح السيد عجمي المرصفي، ص63.
(3) سورة البقرة، الآية 255.

ب- وفي المجرور أحد عشر وجهاً على النحو التالي[1]:-

1- خمسة أوجه تأتي من قصر المنفصل، ومدّ المتّصل المدود الثلاثة السابقة مع السكون المجرّد، فالوقف على (السماء) يجعل المقطع مقفلاً بعد أن كان مفتوحاً (ص ح) على هذا النحو (السّ ص ح$^{3}$ ص) أو(السّ ص ح$^{4}$ ص) أو(السّ ص ح$^{6}$ ص) بالروم مع المدّ ثلاثاً أو أربعاً (السّ ص ح$^{3}$ صُ) أو (السّ ص ح$^{4}$ صُ).

2- مدّ المنفصل ثلاث حركات، وعليه في المتّصل المدّ ثلاث حركات، أو ستّ حركات بالسكون المجرّد، ثمّ المدّ ثلاث حركات بالروم، وعليه يشكل الحرف الموقوف عليه أحد المقاطع التالية (السّ ص ح$^{3}$ ص) أو (السّ ص ح$^{6}$ ص) أو (السّ ص ح$^{3}$ صُ).

3- مدّ المنفصل أربع حركات، وعليه في المتّصل أربع حركات، أو ستّ حركات بالسكون المجرّد، ثم المدّ أربع حركات بالروم، وذلك تمام الأحد عشر وجهاً في نحو: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ تَعۡلَمُ مَا نُخۡفِي وَمَا نُعۡلِنُۗ وَمَا يَخۡفَىٰ عَلَى ٱللَّهِ مِن شَيۡءٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾[2]، فبالوقف على (السماء) بقصر المنفصل تكون المقاطع هي المقاطع نفسها في (شآء) يضاف إليها الوقف بالروم (السّ ص ح$^{3}$ صُ)، أو(ص ح$^{4}$ صُ)، أما بمدّ المنفصل ثلاثاً فهي كالمقاطع في (شآء) مضافاً إليها مقطع واحد من الوقف بالروم (السّ ص ح$^{3}$ صُ)، وكذا تستوي المقاطع مع (شاء) بمدّ المنفصل أربعاً مضافاً إليها الوقف بالروم (السّ ص ح$^{4}$ صُ).

ج - وفي المرفوع ثمانية عشر وجهاً على النحو التالي[3]:

1- ثمانية أوجه تأتي من قصر المنفصل، ومدّ المتصل الموقوف عليه ثلاث حركات، أو أربع حركات، أو ستّ حركات بالسكون المجرّد، وتكرر مع الإشمام، ثمّ مدّ المتّصل ثلاث حركات، أو أربع حركات بالروم.

(1) ينظر الطريق المأمون لعبد الفتاح السيد عجمي المرصفي، ص63، 64.

(2) سورة إبراهيم، الآية 40.

(3) ينظر الطريق المأمون لعبد الفتاح السيد عجمي المرصفي، ص63، 64.

2- مدّ المنفصل ثلاث حركات، ومدّ المتّصل الموقوف عليه ثلاثاً، أو ستّاً بالسكون المجرّد، ثمّ تكرر مع الإشمام، ثمّ ثلاث حركات بالروم تلك خمسة أوجه.

3- مدّ المنفصل أربع حركات، وعليه في المتّصل الموقوف عليه المدّ أربعاً، أو ستّاً بالسكون المجرّد، ثمّ بالسكون مع الإشمام، ثم المدّ أربعاً بالروم تلك خمسة أوجه تضم إلى ما سبق فتكون ثمانية عشر وجها تأتي في نحو قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ ﴾[1] وبذلك تجد التنوعات الصوتيّة للمقطع الموقوف عليه المرفوع هي التنوعات الصوتيّة نفسها للموقوف عليه المنصوب أو المكسور سواء أكان بالإسكان المجرّد، أم بالروم. أما الوقف بوجه الإشمام فهي تنوعات الإسكان نفسها مضافاً إليها استدارة الشفتين لا غير.

أما إذا كان المدّ المتّصل المهموز العارض للسكون مسبوقاً بمتّصل، فهو على ما يلي[2]:

أ- المنصوب وفيه أربعة أوجه:

1- مدّ المتّصل الأول ثلاث حركات، وعليه في الثاني الموقوف عليه المدّ ثلاثاً، أو ستّاً مع السكون المجرّد، نحو (أولِ ص ح$^{3}$ ص) أو (أولِ ص ح$^{6}$ ص).

2- مدّ المتّصل الأول أربعاً، وعليه في الثاني المدّ أربعاً، أو ستّاً مع السكون المجرّد في نحو: قوله تعالى: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ لَمْ يَكُونُوا۟ مُعْجِزِينَ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ﴾[3]، فيكون المقطع (أولِ ص ح$^{4}$ ص) أو (أولِ ص ح$^{6}$ ص).

ب- المجرور وفيه ستة أوجه:

1- مدّ المتّصل الأول ثلاثاً، وعليه في الثاني المدّ ثلاثاً، أو ستاً مع السكون المجرّد، ثمّ ثلاثاً مع الروم.

---

(1) سورة البقرة، الآية 13.

(2) ينظر الطريق المأمون لعبد الفتاح السيد عجمي المرصفي، ص65، 66.

(3) سورة هود، الآية 20.

2- مدّ المتّصل الأول أربعاً، وعليه في الثاني المدّ أربعاً، أو ستاً مع السكون المجرّد، ثمّ المدّ أربعاً مع الروم تلك ثلاثة أوجه تضم إلى الثلاثة الأولى فتصير ستّة.

ج- المرفوع وفيه عشرة أوجه:

1- مدّ المتّصل الأول ثلاثاً، وعليه في الثاني المدّ ثلاثاً، أو ستّاً بالسكون المجرّد، ثمّ بالسكون مع الإشمام مرة ثانية، ثم المدّ ثلاثاً مع الروم، تلك خمسة أوجه.

2- مدّ المتّصل الأول أربعاً، وعليه في الثاني المدّ أربعاً، أو ستّاً مع السكون المجرّد، ثمّ مع السكون والإشمام مرة ثانية، ثم المدّ أربعاً مع الروم، تلك خمسة أوجه تضم إلى الخمسة الأولى، فتصير عشرة في نحو: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۚ﴾[1] فالوقف على (يشآء) يكون الموقوف عليه آخذاً التنوعات الصوتيّة للموقوف عليه المنصوب أو المجرور أو المرفوع المسبوق بمدّ المنفصل مطروح منه أوجه قصر المنفصل.

على أن هذه الأوجه جميعها تقل عدداً إذا ترك المدّ ثلاث حركات، وهو المسمّى فويق القصر، والمفتوح كالمنصوب والمكسور كالمجرور والمضموم كالمرفوع لا فرق في ذلك.

والمقاطع الصوتيّة تكون مقفلة إلا في الوقف مع الروم يكون المقطع الثاني مفتوحاً؛ وذلك أن الروم مثل الوصل ببيان الحركة خلافاً للإشمام الذي لا تظهر معه الحركة، ولا يعدو كونه استدارة للشفتين، وقد امتنع بيان الحركة لحبس الهواء أثناء الوقف، ولا تختلف المقاطع المقفلة عن بعضها في هذا النوع من الوقف إلا في مقدار المدّ (ح$^{3}$ . ح$^{4}$ . ح$^{6}$).

وهذه التنوعات الصوتيّة الكثيرة تأتي مرتبة، ومنظمة تنظيماً دقيقاً يضفي الجمال الصوتيّ في تلاوة القرآن الكريم، ولم تكن اعتباطية، ويدلك أنه حينما يقرأ بفويق القصر في المدّ السابق سواء أكان منفصلا أم متصلاً، فإن المدّ أربعاً يمتنع في المدّ المتصل اللآحق، وذلك أن المدّ أربع حركات تقوم عليه أوجه عدة .كما علمت .

(1) سورة آل عمران، الآية 129.

فلو مدّ اللاحق أربعاً إذا قرأ بفويق القصر لكان خلطاً بين الأوجه يتعذر معه نظام الوقف البديع.

أما ورش فيتخذ نمطاً واحداً، وهو الإشباع سواء في المتّصل، أو في المنفصل الأمر الذي يجعل المقاطع الصوتيّة واحدة فيما يخص الصامت الذي يسبق المدّ، وحرف الهمز الموقوف عليه (ص ح$^{6}$ ص) اللهم ما يضاف إلى ذلك من روم، أو إشمام بحسب علامة الإعراب، أو البناء[1]، وهذه المقاطع الطويلة المقفلة قد نتجت من مقطعين الأول: المقطع المفتوح ويتكون من الصامت + حرف المدّ على اختلاف أوجهه (ح$^{3}$ أو ح$^{4}$ أو ح$^{5}$ أو ح$^{6}$)، والثاني المقطع القصير المفتوح (ص ح) ويتكون من حرف الهمزة + الحركة؛ وذلك باستحالة المقطعين (الأول والثاني) إلى المقاطع (ص ح$^{3}$ ص أو ص ح$^{4}$ ص أو ص ح$^{5}$ ص أو ص ح$^{6}$ ص) أي بسلب حركة المقطع الثاني.

وإن أخذ حرف المدّ نمطاً متأثراً بالسابق .كما مر بنا .، إلا أن أحرف اللين على خلاف ذلك، وقد تتبعت ابن الجزريّ في النشر، والشاطبية فلم أعثر على ذلك، ولعلهم اكتفوا بتنبيه ابن الجزريّ على أن اجتماع اللين مع مدّ البدل لا يحدث أي أثر في حساب المدّ[2]، وحرف المدّ أقوى من حرف اللين على ضعفه الموسوم به[3]، ويأتي ضعفه من عدم مجانسة حركة الحرف قبله بحرف اللين، ومهما يكن من أمر، فإن حرف اللين يمكن مطله؛ ليقوى، فيجاور صوت الهمزة القوي.

وحفص وقالون وورش يمدون حرف اللين إذا أريد الوقف على الهمز، إلا أن ورشاً يختلف عن حفص وقالون، فله التوسط والطول سواء وقف بالسكون المجرّد، أو الروم؛ لأن مدّه فيه لأجل الهمز[4].

---

(1) ينظر الوافي في شرح الشاطبية لعبد الفتاح القاضي، ص 173.

(2) ينظر مختصر بلوغ الأمنية لعلي محمد الضباع، منشورات النجاح، طرابلس ليبيا، ص 60.

(3) ينظر المرجع السابق، ص 59.

(4) ينظر سراج القارئ المبتدئ لأبي القاسم علي بن عثمان البغدادي، القاهرة 1955، ص 61.

أما حفص وقالون كغيرهم من القرّاء لهم القصر والتوسط والطول مع الروم والإشمام، وبهذا يزاد وجه القصر على ورش[1]، ومدّ حرف اللين يتوجب إن كان بعده همز أو ساكن، فإن لم يكن بعده همزٌ أو ساكنٌ فلا مدّ فيه، ومن مدّه يعدّ لاحناً مخطئاً، كما أن من مدّ، نحو: الصيف والبيت والموت وصلاً، فهو لاحن مخطئ[2]، وحاصل ذلك أن لورش في المرفوع ستّة أوجه، وفي المجرور أربعة. أما حفص وقالون، فلهما سبعة أوجه في المرفوع، وأربعة أوجه في المجرور. أما في المنصوب فلورش وجهان، ولحفص وقالون ثلاث أوجه، ولا روم ولا إشمام.

إذن اصطلاح الوقف في اللغة يتّفق مع المعنى اللغويّ، وهو ظاهرة صوتيّة متنوّعة لوجود وسائل كالروم والإشمام........ إلخ.

ومع كون الوقف قطع للسلسلة النطقيّة، ووسيلة للراحة يكون وسيلة مهمة في الفصل بين المعاني.

والوقف يتّسع ميدانه في القرآن الكريم بما يتضافر له من كثرة الوسائل والأنواع والعلامات، ويمكن أن يرجع ذلك إلى اختلاف نظرة القرّاء إلى أنواع الوقف (التامّ . الكافيَ . الحسن) بحسب تقدير المعاني، وحينما توصف فيه الحركات بالأماميّة والوسطى والخلفيّة، فإن حروف المدّ يمكن وصفها بالأماميّة والوسطى والخلفيّة . كذلك . تأسيساً على ارتفاع مقدّم اللسان، نحو الحنك الأعلى، أو انخفاض مؤخّرة اللسان إلى أقصى حدّ ممكن؛ إذ حروف المدّ أصلها حركات مع زيادة المطل.

وإن تنوعت المقاطع الموقوف عليها بسبب اختلاف القراء في أسلوب المدّ إلاأنّ الوقف يعدّ إقفالاً للمقطع؛ وذلك بسلب الحركة.

يعدّ المدّ العارض للسكون المهموز في القراءات القرآنية ميداناً كبيراً للتنوّعات الصوتيّة وفق نظام دقيق، وأن روايات حفص وقالون وورش جاءت متفقة

(1) ينظر سراج القارئ المبتدئ لأبي القاسم علي بن عثمان البغدادي، ص: 61.
(2) المرجع السابق نفسه والصفحة نفسها.

في الوقف بإجراء الساكن باعتباره أصلا، وفي الوقف بالروم والإشمام وإن اختلفت في مقدار المدّ لأجل الوقف.

**ـ نتائج البحث:**

ـ يتفق تعريف الوقف اللغوي مع التعريف الاصطلاحي.

ـ لا يتأتى تحديد مصطلح المقطع فونولوجيا لاختلاف نظام كل لغة.

ـ المقاطع المقفلة الناتجة هي:

ـ (ص ح ص) ويطلق عليه المقطع القصير المقفل.

ـ (ص ح$^{2}$ ص) ويطلق عليه الطويل المقفل.

ـ (ص ح$^{3}$ ص) ويطلق عليه زائد الطول المقفل.

ـ (ص ح$^{4}$ ص) ويطلق عليه واجب المد المقفل.

ـ (ص ح$^{5}$ ص) ويطلق عليه عالي الإسماع المقفل.

ـ (ص ح$^{6}$ ص) ويطلق عليه لازم الإسماع المقفل.

ـ تعد المقاطع المقفلة مفتوحة إذا وقف عليها بالروم، نحو: (ص ح$^{3}$ ص$^{\text{ر}}$) (ص ح$^{4}$ ص$^{\text{ر}}$) و (ص ح$^{5}$ ص$^{\text{ر}}$) و(ص ح$^{6}$ ص$^{\text{ر}}$) أما الإشمام فلا يغير شكل المقطع؛ ذلك أن الإشمام إشارة إلى الأصل، نحو: (ص ح$^{4}$ ص$^{\text{ش}}$) و(ص ح$^{5}$ ص$^{\text{ش}}$) و(ص ح$^{6}$ ص$^{\text{ش}}$).

والله ولي التوفيق

# جهود علماء الغرب الإسلامي لمكافحة التطرف الديني
## ( علماء المغرب أنموذجاً )

أ. د جمعة مصطفى الفيتوري
كلية الدعوة الإسلامية - ليبيا

**بسم الله الرحمن الرحيم**

الحمد لله والصلاة والسلام الأطيبان الأزكيان الأكملان على أشرف الخلق " محمد صلى الله عليه وسلم " وعلى آله وصحبه.

وبعد ..

فإن أهم ما أسجله هنا هو ذلك الصراع العقدي والفكري الذي شهده المغرب خلال القرون العاشر والحادي والثاني عشر، متمثلا في ظهور طوائف مبتدعة تقول إحداها بالمهدية، وثانيها تقولبفكرة الإحلال والترك. وثالثها تأخذ بظاهر النص القرآني وترفض بما جاء في السنة المحمدية وأقوال الصحابة والتابعين. وفيما يلي توضيح لتلك الفرق المبتدعة.

**(1) جماعة المهدية:**

المهدية إحدى المبادئ الأربعة التي تقوم عليها عقائد الشيعة الكلامية وهي: عصمة الأئمة، والمهدية، والتقية، والرجعة[1].

---

(1) الشهرستاني، الملل والنحل 146-147. والدكتور إسماعيل العربي. معجم الفرق والمذاهب الإسلامية، منشورات دار الآفاق الجديدة المغرب، الطبعة الأولى 1993 ص 242-244.

فالإمامة حق إلاهي تختار من قبل الله لأحد البشر، والإمام كالنبي معصوم من الكبائر والصغائر، وهو وسيط بين الله والبشر، ومن أحب آل البيت رفع عنه التكليف الإلهي الذي يتوقف عليه الإلزام والمسؤولية الأخلاقية(1).

والمهدية تعني ترقب الإمام المهدي الذي سيملأ الأرض عدلا بعد فترة الظلم التي سيطرت على ضمائر البشر.

وأما الرجعة فإنها تعني رجعة النبي وعلي والحسن والحسين والأئمة الباقيين إلى الدنيا بحضور المهدي للانتقام من الظالم، ثم الموت جميعا للبعث يوم القيامة.

وأما التقية فيقصد بها أن يحافظ الشيعي على نفسه وممتلكاته من بطش العدو.

إن الظروف التي ظهرت فيها فرقة الشيعة أول أمرها بالشرق العربي هي نفسها الظروف التي انبعثت فيها من جديد بالغرب الإسلامي، ولعل مرد ذلك إلى الفراغ السياسي للدولة الإسلامية، فخشية أن يتلاشى وجودهم أمام الزحف الأموي والسعدي والعلوي، جعلتهم يقولون بتلك البدعة الضالة،من أجل استمالة الناس إليهم.

إن ظهور فكرة المهدية بالغرب الإسلامي، ما هو إلا انبعاثٌ للحركة الشيعية المشرقية من جديد، ذلك أنها وجدت أرضية خصبة لنموها وانتشارها بأديم المغرب، وهذا أمر طبيعي، ونتيجة منطقية للفراغ السياسي الذي يعاني منه المغرب آنذاك، حيث تصارعت القبائل من أجل الاستحواذ على مركز السلطة، ونشر نفوذها عليه.

لقد تحدث الشيخ اليوسي على وسواس المهدية عندما يجد الإنسان في نفسه قوة إيمانية بقوله: «فيوهمه ذلك أنه قوي على أن يصدع بالحق، وبما أوهمه ذلك أنه هو الحقيق بذلك دون غيره، أو أنه المهدي المنتظر، فيتحرك على طمع أن ينقادله

(1) انظر بحث الباحث بمكتبة كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، قسم الرسائل الجامعية، الذي يحمل عنوان "الإلزام الخلقي في القران الكريم".

الأمر، وينقاد له أبناء الزمان، ويحفر فيكدى[1]، ولا يعيد ولا يبدي، ثم يصير أشقر إن تقدم نحر، وإن تأخر عقر، فلا يسعه على زعمه إلا فتح أبواب التأويلات والترخصات، وإسعاف الناس بعد أن قام ليتبعوه، ومن هنالك يهدم الدين عوض ما قام ليبنيه، ويخفض الحق مكان ما انتهض ليعليه، فإياك وإياك»[2].

ومن القائلين بالمهدي المنتظر أبو العباس أحمد بن عبد الله السجلماسي المعروف بأبي محلي[3].

تلقى تعليمه بفاس ابتداء من سنة 980هـ، فكان ضليعا في علمي النحو والفقه. وهذا ما يفهم من قوله: «النحو صنعتي والفقه رغبتي»[4] بقي ملازما لشيخه أبي عبد الله سيدي محمد بن مبارك الزعري ثماني عشرة سنة، ثم استقر ببلدة سجلماسة بأمر من شيخه، وهناك انتحى منحى التصوف، وادعى لنفسه بأنه المهدي المتنظر، لإنقاذ المجتمع من ظلم أبناء المنصور[5].

وجاء في رسالة كتبها ابن أبي محلي بعد النجاح الذي حققه، وهي عبارة عن أجوبة يكشف فيها انتشار الظلم وفساد الأخلاق، جاء فيها ما نصه: «كلامك أيها الإنسان كله يحوم حول مقام المهدي المشهور عند العامة بالفاطمي المنتظر... فإن كنته حقا، فاصدع بما تؤمر، وبشرنا تؤجر... وللمهدي المنتظر في الأجفار... أمارات في معناه ومبناه، وزمانه ومكانه، واسمه وأبيه وأمه وأمده وأصحابه وإنسانه،

---

(1) أي يتعب.

(2) المحاضرات في الأدب واللغة، تحقيق محمد حجي، وأحمد إقبال، مطبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت 1982م، ص: 258-259.

(3) ولد سنة 967هـ. وقتل عام 1022هـ على أثر معركة دارت بينه وبين أبي زكريا يحيى بن عبد المنعم الحاحي بالقرب من جبل جليز المطل على مراكش. ومثّل برأسه وعلّق على سور مراكش. الناصري، الاستقصا 32/6.

(4) الاستقصا لأخبار دول المغرب الاقصى. ت جعفر الناصري ومحمد الناصري، طبعة دار الكتاب. الدار البيضاء 1956، 27/6.

(5) المصدر السابق.

فليبحث عنها فريده ... ولذلك كله سددت هذا الباب في دعوى الناس قاطبة للجهاد لئلا يطول الخصام الذي لا يرفعه إلا الصمصام»[1].

ويقول الشيخ أبو العباس أحمد التواتي[2] في رسالته المسماة «مقامة التحلي والتخلي من صحبة الشيخ أبي محلي» ما نصه :«كان الفقيه أبو محلي في أول أمره فقيها صرفا، ثم انتحل طريقة التصوف مدة حتى وقع على بعض الأحوال الربانية، ولاحتله مخابل الولاية، فانحشر الناس لزيارته أفواجا، وقصدوه فرادى وأزواجا، وبعد صيته، وكثر أتباعه... فلما سمعت بذلك ذهبت إليه وجلست عنده إلى أن وجدته يشير إلى نفسه بأنه المهدي المعلوم المبشر به في صحيح الأحاديث، فتركته وراء ونبذته بالعراء»[3].

وتحدث اليوسي عن حركة ابن أبي محلي بقوله :«وادعى أنه المهدي المنتظر، وأنه بصدد الجهاد، فاستخف قلوب العوام واتبعوه، فدخل بلد سجلماسه، وهزم عنه والي الملوك السعدية، واستولى عليه، ثم أخرجهم من درعة، ثم تبعهم إلى حضرة مراكش. وفيها زيدان بن أحمد المنصور، فهزمه وأخرجه منها»[4].

**محمد التاهرتي**[5]:

ادعى هذا الرجل بأنه المهدي المنتظر، واتخذ من تزنيت مقرا لدعوته الباطلة. جاء في رده على إحدى رسائل عبد الرحمن التمنارتي[6]، الذي وقف ضّد دعوته ما نصه:«أنا لؤلؤة الأصداف، أنا جبل قاف! أنا سر الحروف، أنا برز الظروف! أنا

---

(1) "مهراس رؤوس" مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 192 ك أول المجموع من ص 10 إلى 11.

(2) أحمد التواتي ترجمته عند التعارجي، الإعلام 87/2. واليوسي، المحاضرات.

(3) الناصري ، الاستقصا 28/6.

(4) المحاضرات 261/1.

(5) محمد التاهرتي (المهدي): ادعى المهدوية في تيزنيت حوالي سنتي (1035-1039هـ=1626-1630م). وهو شخصية مجهولة في كتب التراجم، ولم يذكره سوى معاصره القاضي عبد الرحمن التمنارتي بسبب المراسلات المتبادلة بينهما. التمنارتي، الديوان ص 11-12-13.

(6) عبد الرحمن محمد التمنارتي (ت 1060هـ=1650م) : فقيه مالكي. من مصنفاته : الفوائد الجمة في اسناد علوم الأمة. الحضيكي، طبقات 281/2. كنون، النبوغ المغربي 59/1. المختار السوسي، ابلبغ 3/2. ترجم لنفسه، الفوائد. حجي، الحركة الفكرية في عهد السعديين 413/2.

الجبل الراسخ، أنا العلم الشامخ! أنا نور الأرواح، أنا روح الأشباح! أنا الفارس الكرار أنا نصرة الأنصار، أنا شمس مرآة الأفكار!، أنا السيف المسلول، أنا برزخ البتول، أنا سليل بنت الرسول !... أنا سفينة البحر، أنا عماد القصر، أنا صاحب النصر يوم الجمعة بعد العصر!... أنا صاحب الجفر الأحمر، أنا لابس الأبيض والأخضر! أنا عنقا مغرب، أنا شمس المغرب...! أنا حوت النجم الزاهر، أنا مشتريه الظاهر! أنا قطب فلك الأسماء ومركز مدار السماء! أنا حجاب النور، وسقف البيت المعمور! أنا هدية الرحمن، ومغضب الشيطان، وهازم السلطان!»[1].

ينصح التمناراتي التاهرتي بالتوبة بل يتحداه أن يدخل ماسة التي منها سيخرج المهدي المنتظر، كما كان شائعا عند أولئك المهتمين بظهوره[2].

**يقول التمناراتي في ذلك شعرا:**

| | |
|---|---|
| «تَمَطَّيْتَ مِتْنَ اَلْغَيِّ فِي كُلِّ وِجْهَةٍ | هَوَاءُ بِذَاكَ الْغَيِّ فَوْقَ هَوَاءِ |
| فَهَلاَّ رَحِمْتَ النَّفْسَ بِالتَّوْبَةِ التَّي | تُجِيرُ أَخَا صِدْقٍ وَخِلَّ تُقَاءِ |
| وَأَعْرَضْتَ عَنْ قَوْلِ السَّفَاهَةِ وَالْخَنَا | وَسَرْدِ ضَلاَلِ الدَّهْمِ دُونَ خَفَاءِ |
| وَمَاسَةُ مِنْكَ عَنْ قَرِيبٍ فَقُمْ لَهَا | بَيّنْ لَكَ وَجْهَ الْحُكْمِ دُونَ قَضَاءِ»[3]. |

تحدث التاهرتى عن الإمام العادل وهو المهدي الذي به يقام الدين، ويصلح حال المسلمين، وهذا يعتبر ردا على التمناراتي:

| | |
|---|---|
| «... بِهِ إِقَامَةُ هَذَا الدِّينِ حَقَّقَهَا | أَهْلُ الشَّرِيعَةِ إِذْ بِالْحُجَّةِ انْتَبَرَا |

(1) عبد الرحمن التمناراتي. الديوان. مخطوط بالخزانة الملكية بالرباط تحت رقمي 5623-8841 الورقة 11 ط وحجي، الحركة 232/1.

(2) محمد حجي، الحركة الفكرية في عهد السعديين. منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر مطبعة فضالة. 1390 هـ = 1977 م، 231/1.

(3) التمناراتي، الديوان، ورقة 11 و.

| | |
|---|---|
| هَـذَا هُـوَ الْحَـقُّ لاَشَيْءَ سِـــوَاهُ فَدَعْ | عَـنْـكَ الـتَـقَـاعُـس وَالأَنْـفَاسَ مُبْتَدِرَا |
| صَـــارَتْ بِـهِ الْكُـتُـبُ تَعْرِيفاً لِنَاصِرِهِ | فَـاسْـتَـقَّـتْ حِـبْرَاً يَقُولُ الحَقَّ إِذَ نَظَرَا |
| إِنَّ ٱلْأَمِـيـــنَ رَسُـــولَ اللهِ بَـاحَ بِـــهِ | إِلى ذَوِي الْـعِـلْـمِ فَـاسْأَلْ كُلَّ مَنْ مَهَرا |
| إِذَا قَـــالَ يُـــجْـبِـرُ هَذَا الدِّينَ نَاصِرَه | بَـعْـدَ الْجَبَّـابِـرَة ٱلْأَنْـذَال فَانْتَظِرَا»[1] |

كتب التمناراتي رسالة إلى التاهرتي يذكّره فيها بمصير أولئك الذين انتهجوا طريقه، فكان مصيرهم الهلاك والموت «وهلا اتعظت بصاحب هواك أحمد بن عبد الله[2]. الذي بلغ غبار جرأته وفتكه عنان السماء، وهول ما هولت به من الفاطمية والمهدية وخواص الأسماء، قد لعبت به عقبان جو هذا القطر الذي طمعت أن تدبر ملكه، وأن تدير في الأمور ملكه ثم ما وريت به من المريخ لنفسك. فإنك أضمرت للمسلمين ظفرا لأنه دوي نحيس»[3].

ثم ينهي التمناراتي رسالته بأن يرجع التاهرتي إلى رشده ويأمن زحف السوسيين عليه: «ثم إن انتهيت فلك السلامة، انتقت عنك الملامة و إلا فانظر أي سماء تظلك وأي أرض تقلك فإن القطر بأمرائه سيرميك بحبله وفضائه، موشك أن ينزل بك غضب الله، وكريه قضائه، فتشتت عنك حيلة معيشتك، وتتلون عليك أيام عيشتك»[4]. وإلى حد هذه المراسلة لا نعرف ما الذي فعله القدر بالتاهرتي.

**محمد الكراري**[5]:

من القائلين بفكرة المهدية فأخذ يدعو لنفسه بها في كل البلاد التي زارها. يقول العياشي في ذلك ما نصه : «وجال البلاد شرقا وغربا، فلم يدع المغرب

(1) التمناراتي، الديوان، ورقة 12 ط.
(2) يقصد ابن أبي محلي.
(3) عبد الرحمن التمناراتي الديوان 14 ط.
(4) المصدر السابق.
(5) فقيه علامة (ت 1064هـ) أخذ بعصا الترحال فزار الجزائر وليبيا ومصر والسعودية والعراق وتركيا وتونس. أبو سالم العياشي، الرحلة، المطبعة الحجرية فاس 1316-1898 40/1-42. القادري، نشر المثاني 69/2-70.

الأقصى ولا أفريقية وبلاد السودان، وأقام بمصر نحو سبع سنين... ودخل اليمن وادعى فيه المهدية أو ما يشاكلها فلم يتم له ذلك، ودخل العراق، ثم ذهب من هناك إلى القسطنطينية، وهو في كل ذلك يصرح بما في نفسه من الإمارة ولا يكني... ثم جاء من الروم إلى طرابلس في سفينة سنة ستين، ولقيته إذ ذاك بمصراته[1] عند ضريح الشيخ زروق، وقال لي قد أذن لي في نصرة الدين إظهار الكلم، وأخبرني بذلك من لقيته من الصالحين وقد جئت إلى هذا الشيخ أستأذنه، فأنا أنتظر الإذن من قبله»[2].

وبعد أربع سنوات يلتقي العياشي معه بفجيج، ويصرّح له بالتوبة بعد أن قصّ له رؤيته للرسول صلى الله عليه وسلم في المنام، يقول العياشي في ذلك ما نصه: «ولقيته بها أوائل سنة أربع وستين، فطلب منا المساعدة على ما يحاوله، فلم يصادف عندنا ما يحب، وأظهرنا له جلية أمرنا، وأنّا لسنا ممن يتعرض لما ليس من شأنه، ولا ممن له قدرة على أقل ما يحاوله، فلما تحقق ذلك منا أظهر التأسف والتلهف على ما مضى من عمره، وسعيه في غير طائل».

فقال: «إني جلت جوانب الأرض كلها، فلم أجد من يبكي الإسلام بالعين التي أبكي بها، فو الله ما كذبت، ولا كذبت، إلاّ أني عسى أن أكون قد غلطت فيما أخبرت به، فإني رأيت النبي صلى الله عليه وسلم، فقال لي: أنت عالم وغني وسلطان، فأما العلم فقد حصلت منه ما قسم لي، وأما الغنى فإني لا أعدم الخمسمائة دينار وما يقاربها متى طلبتها، وأما السلطة فلعلها سلطة الآخرة، وكنت أظنها في الدنيا وأنا الآن تائب مما أنا فيه»[3].

هذا هو الكراري كما ذكره لنا العياشي، والذي ادعى المهدية، ولكنه سرعان ما رجع له عقله، ومات على ملة الإسلام.

---

(1) تقع مدينة مصراتة بليبيا، وهي تبعد عن مدينة طرابلس بنحو 200 كم شرقا.

(2) الرحلة ن 41/1-42.

(3) المصدر السابق، 42/1.

**طائفة العكاكزة**[1]:

تنسب هذه الطائفة إلى الشيخ أحمد بن يوسف الراشدي الملياني[2]تلميذ الشيخ زروق. إلا أن عبد الملك التجمعوتي[3] اعتبر هذه الصلة، لا أساس لها من الحقيقة وذلك أن الشيخ أحمد « كان رجلا من جبال الدين...فحاشاه»[4] أن يفعل مثل تلك الأعمال الضالة.

وفي هذا المعنى أيضا يقول ابن القاضي ما نصه: «وإليه رحمة الله عليه (يعني الشيخ أحمد بن يوسف) تنسب الطائفة اليوسفية بالمغرب الملعونة، وحاشاه أن يقول بمقالتهم إذ هم أحلو ما حرم الله تعالى، وقد اختلقوا بدعتهم من ترك الصلاةوالصوم واستباحة الزنى والدياثة والقيادة أذلهم الله وأخزاهم... وهي طائفة من الطوائف المعدودة بالمغرب التي خرجت عن الحق إلى الزيغ والعياذ بالله من مخالفة السنة والجماعة، أماتنا الله على اتباع السنة والجماعة الصالحة بمحمد وآله»[5].

ولعل ابن القاضي كان على حق، كما كان عبد الملك التجمعوتي عندما اعتبرا بأن الشيخ أحمد بن يوسف لا صلة له بتلك الطائفة الضالة، ذلك أن الشيخ

---

(1) تأليف في العكاكزة: الفرقة الضالة بتادلا وزمور مخطوط خ ع 1224 ك ( ضمن مجموع 167-187) ومخطوط خ.ح 3822. أواخر المجموع حديثة لكنها جيدة ثم نشرت أخيرا ضمن "رسائل أبي علي الحسن بن مسعود اليوسي" للأستاذة فاطمة خليل القبلي طبع دار الثقافة بالبيضاء 274/1-299. نجمي عبد الله العكاكزة، مجلة كلية الأدب بالرباط، العدد رقم 5،6 مزدوج الرباط، 1979.

(2) أحمد بن يوسف الملياني (ت 927هـ-1521م): متصوف من أهل المغرب، تنسب إليه الطريقة "اليوسفية" قال فيه صاحب لقط الفرائد: الرجل الصالح فحاشاه ان يقول ما قيل عنه "الحسن الورثيلاني، نزهة الأنظار ص: 38 و290. طبع بالجزائر 1326هـ/1908م ابن القاضي، لقط الفرائد ضمن ألف سنة من الوفيات. تحقيق محمد حجي، الرباط، 1396هـ/1976م.

(3) عبد الملك بن محمد التجمعوتي (ت 1118هـ = 1706م): قاضي سجلماسة أديب، شاعر، ثائر. ألف كتابين في الرد على الإمام اليوسي أولهما ملاك الطلب في جواب أستاذ حلب، يعني أبا العباس الحلبي دفين فاس. ولما انتقده اليوسي ألف فيه رسالة ثانية سماها خلع الاطمار البوسية بدفع الاسطار اليوسية. وله أيضا رسالة في طائفة العكازين، أشار إليها مؤلف "هداية الملك العلام" اثبت نصها ص: 71-75. محمد حجي، الزاوية الدلائية، ص: 190. ومحمد المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب 188/1.

(4) أحمد الهشتوكي: هداية الملك العلام، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1224 ك ضمن مجموع، ورقة 38.

(5) ابن القاضي، أحمد بن محمد. درة الحجال في أسماء الرجال. تحقيق محمد الأحمدي أبوالنور. 1390هـ = 1970م. 165/1.

قد صرّح بأنه: «من قال عنا ما لم نقله، يبتليه الله بالعلة والقلة والموت على غير ملة»[1].

أطلقت هذه الطائفة على نفسها عدة أسماء، كما لقبت المسلمين بأسماء، يقول اليوسي في ذلك ما نصه: «سموا أنفسهم أسماء وسموا المسلمين بأسماء أخرى ليتميز كل فريق بلقبه، فكان منهم من كان بقبائل البربر كزمور[2] يسمون أنفسهم أعكازين ويسمون المسلمين أرمين[3] ومن كان بقبائل العرب كأهل تادلا[4] يسمون الشراقة[5] ويسمون المسلمين الخراثلة ومن هذا المعنى قولهم للمسلمين إنهم أصحاب محمد، ونحن أصحاب أحمد»[6].

وهناك من اعتبر أن العكاكزة جاءت رمزا للعكاز التي اتخذته الطائفة عوضا للخرقة يقول الهشتوكي[7] عن فترة ظهور هذه الطائفة : «تكّلم فيها العلماء [أثناء] خلافة السلطان الرشيد سنة 1080هـ، واختلفوا فيهم، فمنهم من يقول هم زنادقة، ومنهم من يقول هم مرتدون يستتابون. وآل أمرهم في ذلك الزمان إلى الاستتابة، فتابوا ظاهرا بعد أن أوتي بأكابرهم المجرمين إلى الحضرة البيضاء، وسجنوا بها شهورا، ثم أطلقوا بعد التوبة»[8].

(1) الناصري، الاستقصا، 50/5.

(2) زمور: من قبائل الأطلس المتوسط.كانت موجودة قبل قيام مغراوة على الأدارسة. عبد العزيز بن عبدالله، الموسوعة المغربية : معلمة المدن والقبائل ص 215.

(3) أرمين : مفردة أرمي تعني النصارى.

(4) تادلا: منطقة تقع على سفوح الجنوب الغربي للأطلس المتوسط كانت تسمى دلا. ياقوت الحموي، معجم البلدان 5/2. عبد العزيز القشتالي، مناهل الصفا ص 91.

(5) الشراقة أو شراكة، أصل شراكة من أعراب تلمسان اصطنعهم عبد الله بن الشيخ المأمون السعدي سلطان فاس (1032/1022هـ = 1613-1623 م) واتخذ منهم جيشا خاصا يعتمد عليه وكانوا في بادئ الأمر يسكنون قصبات فاس وفنادقها ثم اخرجوا من المدينة بسبب طيشهم وفسادهم. ولما توفي عبد الله بن الشيخ عاث أعراب شراكة في ضواحي فاس فسادا. وكانوا ذوي بأس شديد. لم يتمكن العياشي من القضاء عليهم إلا بمساعدة فرسان الدلاء. إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ 359/2.

(6) رسالة في العكاكزة ، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1224 ك، ص 171.

(7) هو أحمد بن محمد التملي الهشتوكي (1057هـ-1127هـ) أحد تلامذة اليوسي، أديب مغربي. ترجم له الحضيكي، طبقات.

(8) "هداية الملك العلام إلى بيت الله الحرام" مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 190 ق. ورقة 43.

من تعاليم الطائفة الضالة إنكارهم لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وتركهم للصلاة والصيام، وإباحة الزنا، وأكل الميتة، وقتل المسلمين وأخذ أموالهم[1].

وقد تنكر لهذه الطائفة، وكتب عنها كل من:

1- محمد بن علي الشفشاوني الملّقب بابن عسكر[2]في مؤلفه «دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر»[3].

2- ومحمد العربي بن أبي المحاسن الفاسي[4] في كتابه «مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن»[5].

3- وأحمد بن محمد أبن أبي العافية المكناسي المشهور بابن القاضي[6]في مؤلفه «درة الحجال في أسماء الرجال»[7].

4- مؤلَّف مجهول بعنوان: «تبصرة الرئيس الأمين في ذكر شروط إمام المسلمين» وهو مخطوط خاص بفاس[8].

لقد عرضت بدعة هذه الطائفة على كثير من الفقهاء كنازلة تستوجب الفتوى، ومن الذين أفتوا فيها قاض سجلماسة عبد الملك التجمعوتي[1]، وقاضي

---

(1) اليوسي، رسالة في العكاكزة، مصدر سابق ص 172. وحجي الحركة الفكرية في عهد السعديين، 238/1.

(2) ابن عسكر محمد بن علي بن عمر الحسني الشفشاوني، المتوفى عام 986هـ = 1578 م. القادري، نشر المثاني، 329/2.

(3) المطبعة الحجرية فاس 1309 هـ ومطبعة دار المغرب بالرباط 1976.

(4) أبو حامد محمد العربي بن الشيخ أبي المحاسن الفاسي (988-1052هـ= 1580-1642م) محمد مخلوف، شجرة النور الزكية ص : 302.

(5) نشرت مرآة المحاسن بالمطبعة الحجرية الفاسية عام 1324 هـ في 238 ص من القطع المتوسط، ألفه في التعريف بوالده أبي المحاسن يوسف الفاسي، ووزع الحديث عنه في ثلاثة أبواب، وذيل الباب الثالث بذكر شبوخه البالغ عددهم 21.

(6) ابن القاضي أحمد بن محمد (ت 1205هـ/1616م) مؤرخ، علامة، رياضي. القادري، نشر المثاني، 213/1-214.

(7) نشرت درة الحجال مرتين، ثانيهما صدرت عن دار التراث بالقاهرة في ثلاثة أجزاء، بتحقيق محمد الأحمدي أبوالنور عام 1970/1390: حجم متوسط. والأولى نشرها علوش في جزئين، الرباط 1934. ذيل بها على "وفيات الأعيان" لابن خلكان: بدءا من تاريخ وفاة هذا الأخير حتى صدر المائة الهجرية الحادية عشرة، فيترجم لعدد من العلماء والأدباء حتى بلغ 1522.

(8) حجي الحركة الفكرية في عهد السعديين، 239/1 هامش 66.

مكناسة محمد بن الحسين المجاصي[2] والشيخ الحسن اليوسي الذي يقول في فتواه: «وبالجملة فيبعث في جمعهم أقوى الناس ذكاء وفطانة، وأوثقهم أمانة وعفة وديانة، فإذا جمعوا، بأن يؤخذ كل من منهم أقيمت البينة عليهم من الجيران، وسائر من عنده علم بهم من المسلمين، وفصلت الشهادة فيهم، فمن أثبتت البّينة عليه الكفر، إما بنسبة الألوهية لغير الله تعالى، أو النبوة اليوم والشريعة لغير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، أو يجحد شيئاً مما علم من الدين ضرورة، كجحد وجوب الصلاة وصيام رمضان، أو حرمة الفواحش مثلا ونحو ذلك، أو الاستهزاء بالشريعة أو غير ذلك مما يكفر به. فإن كان ذلك على وجه الزندقه بأن يشهدوا بأنه كان قبل أن يقبض يخفي الكفر ويظهر الإيمان، فحكمه أن يقتل ولا تقبل توبته ومن كان على وجه الردة، بأن يشهد بأنه كان مسلما ثم كفر جهارا، فحكمه أن يستتاب ثلاثا، فإن تاب، وإلا قتل. ومن أثبتت عليه البّينة المعصية فقط، بأن يشهدوا أنه كان يدين بدين الإسلام في اعتقاده، إلا أنه تغلبه شهوته وهواه فيواقع المعاصي، فهذا يؤدب على معصية الله تعالى بنظر الحاكم، ويقتل على ترك الصلاة ونحوها. مما يقتل تاركه حدا أو كفرا على الخلاف فيه، بشرط ذلك كله المعروف في الفقه، وهذا كله بحسب تقدير الاحتمالات التي يمكن أن تقع. وقد بقي احتمال رابع، وهو أن يشهدوا أنه كان على دين اليهودية أو النصرانية أو المجوسية أو نحو ذلك خلفا عن سلف، من غير تقرر إسلام له قط، وهذا حكمه حكم الحربّيين في ضرب الجزية عليه أو القتل أو غير ذلك مما عرف. وبقي خامس، وهو أن يشهدوا أنه كان مجاهرا بكفره بين العام والخاص، غير أنه لم يرتد بنفسه، إذا لم يتقرر له إسلام قط، بل ورث ذلك عن آبائه، فإن كانوا هم المرتدين، أو ورثوا ذلك إلى ما لا يعلم، فهذا لا توجد فيه حقيقة الزندقة، لعدم الإسرار، فالحكم علية بالزندقة نظرا إلى كونه لم يتقرر

---

(1) فقيه، إمام، محدث، خطيب (ت 1110هـ ) القادري، نشر المثاني 162/3، فتواه عند الهشتوكي في "هداية الملك العلام"، مخطوط رقم 190 م مصدر سابق ورقة 37 ظ.

(2) فقيه، محقق، خطيب (ت 1103هـ ) القادري، نشر المثاني 55/3، وفتواه في "أجوبة المجاصي" طبعة حجرية ص 89. والمخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 17751.

له إسلام، ونظرا إلى كون أولاد المرتد لا يلحقون بأبيهم لا وجه له بعد تسليم كونه مجاهرا»[1].

هذه هي الفتوى التي أفتاها اليوسي بخصوص طائفة العكاكزة الضالة، وهي فتوى توحي بتفهم الشيخ للنازلة، وذكر جميع الجوانب ذات العلاقة بها، بحيث لا يكون هناك التماس أو خلط في الحكم، ثم يزيد في تحليلة للنازلة، حيث ذكر الردة وحكمها فيقول: «ثم نفى الردة رأسا مع الحكم بأنه على دين لا يقّر عليه كالمتدافع. كما أن الحكم باستبقائهم ولو بالجزية بعد الحكم بالرّدة متدافع. وكذا إثبات الردة أو حكمها نظرا إلى جهاره، مع الاعتراف بأنه لا ردة له هو عن الإسلام، وأنه لا يلحق بأبيه في الردة لا وجه له. وكذا اختيار حكم الردة بعد نفي الحقيقي ترجيح من غير مرّجح والتعليل بالاحتياط سيأتي بيان اختلاله والتفريق بين من ارتد إلى دين أهل الكتاب ونحوهم وبين من ارتد إلى دين آخر، في أن الأول إذا بلغ ولده على الدين الذي ارتد إليه أبوه، يترك، بخلاف الثاني، لا يعلم له وجه يحققه، ولا نص يصدقه، نعم وقع لبعض الفقهاء التنظير في الكتابي إذا ارتد إلى غير شريعته، هل يترك عليها أم لا؟ والظاهر أن المجاهر بكفره على التحقيق ليس بزنديق، فلم يبق إلا أن يقال إنه مرتد بناء على أن الدوام كالابتداء أو التبعية لأبيه، أو يقال إنه يقّر على ما هو عليه من الكفر»[2].

ويستمر في تحليل احتمالات الردة تحليلا دقيقا، بحيث لا يترك مجالا للشك في أخذ الحكم بعد معرفة حيثياته، حيث يقول: «فأول احتمالية[3]لا يستقيم وإلا لزم وقوع الردة، فلا يلحق في الردة إذا كان صغيرا. إذ تبعية الولد لأبيه إنما تكون في دين يقّر عليه، فإن قتل الوالد على الكفر يعني الولد مسلما. فإن أظهر خلاف الإسلام أجبر على الإسلام فإن غفل حتى يبلغ، ففي إجباره على الإسلام خلاف إذا ولد قبل الردة، ثم في كونها بالسيف أو بالسوط خلاف، وإن ولد بعدها أجبر

(1) رسالة في العكاكزة، مصدر سابق ص 167. والقبلي، مصدر سابق ص 275.

(2) رسالة في العكاكزة ص 169.

(3) يعني به مرتد على الدوام، وهذا هو الوجه الأول.

وأن بلغ، وقيل إن بلغ ترك، ولا يكون كمن ارتد، قال في التوضيح[1]: وذكر في البيان عن ابن القاسم[2] أنه لا يجبر بالقتل مطلقا سواء ولد قبل الردة أو بعدها. وعن ابن كنانة[3] إنه إن لم يرجع الذي ولد بعد الردة، يقتل.وأما الوجه الثاني[4] فيمكن تقويته بأن يقال إن الفقهاء عّرفوا الردة بأنها كفر المسلم من غير أن يشترطوا كون ذلك الكفر تهودا أو تنّصرا ولا غيرهما. ثم ذكروا الخلاف في ولد المرتد : فمن يقول يترك إذا بلغ يلزمه أن هذا بلغ على هذا الكفر الذي ارتد إليه أبوه فيترك. وقد بقي احتمال سادس : وهو أن يشهدوا أنه معهم، إلا أنه لم يظهر من أقواله ولا من أفعاله شيء صريح في الدلالة على الكفر ولا عدمه في الظاهر، غير تكثيرة لسوادهم في الجملة. وقد تشاهد له معاصي يشتغل بها بحيث علم فسقه، إلا أنه لا يدري أفاسق قط أم كافر؟، فهذا يحصر عنه، فإن وجد له بعد اختبار ما به يقتضي أنه كان يعرف كفرهم ونحلتهم الفاسدة، وأنه كان يرتضيها ويشايعهم عليها فهذا يكفي في كفره وإن لم يعمل عملهم، ومن كثر سواد قوم مثل هذا فهو منهم، وإن عرف أنه إنما كان يشايعهم لإغراض دنيويه أو أسباب اتفقت، أو جُهل أمره رأسا فليترك، وُينهي عن صحبة أمثال أولئك، ولا بأس أن يزجر ويؤدب على تكثيرة لسوادهم بحسب اجتهاد الحاكم»[5].

هذا هو اليوسي الفقيه المتفهم لجميع جزئيات النازلة الذي أعطى رأيه الفقهي حولها.

وأفتى مؤلف «تبصرة الرئيس الأمين» في الطائفة الضالة العكاكزة بقوله: «فالإمام يجب عليه أن يفحص عن بدعتهم، هل هي كما ذكر أم لا؟ فإن تبّينت

---

(1) اعتقد انه كتاب التوضيح للشيخ خليل في شرح مختصر ابن الحاجب.

(2) هو عبدالرحمن بن القاسم أبو عبدالله العتقي المصري (132-191 م) فقيه، زاهد، من كتبه "المدونة" تخص المذهب المالكي. الأعلام، الزركلي 97/4.

(3) هو عثمان بن عيسى ابن كنانة (ت 186هـ ) من فقهاء المدينة المنورة، أخذ عن الإمام مالك، المدارك وتقريب المسالك لمعرفة مذهب مالك للقاضي عياض، تحقيق ابن تاويت الطنجي، 21/3.

(4) يقصد به أنه يقر على ما هو عليه من الكفر.

(5) رسالة في طائفة العكاكزة، مصدر سابق، ص 169-170 والقبلي، 277/1.

عنده وظهرت له كما ظهرت لغيره فليدعهم إلى السنة وترك البدعة، فإن جهلوا ما يلزمهم وادَّعوا شبهة أزال عنهم تلك الشبهة وعلمهم ما يجب عليهم في الجملة، فإن أجابوا ودخلوا في السنة فليفرقهم وليشتتهم عن أوطانهم إن رأى ذلك أصلح، وإلا تركهم في أوطانهم، فإن أبوا ونصبوا دون دينهم الحرب، قاتلهم إن أظهروا الكفر وأعلنوا به أودعاهم إلى الجزية وسنّ بهم ما سّنه الصحابة– ﷺ – بالمجوس، لأنهم مثلهم أن صح الخبر إذا لا كتاب لهم»[1].

**أبو عبد الله محمد الأندلسي**[2].

كان من المهاجرين الأندلسيين إلى مراكش عقب سقوط غرناطة سنة 897هـ فاستقر بها، وأخذ عن جملة من المشايخ كالشيخ أبو الحسن علي بن أبي القاسم[3]، وكان «مولعا بعلم الاقتباس، وسر الحرف، وعلم الكيمياء والرياضيات والطب وعلم الهيئة والطبيعة»[4] اتخذ محمد الأندلسي لنفسه مذهبا مخالفا للمذهب المالكي الذي كان يسود المغرب والشمال الإفريقي، قال الأندلسي بظاهر النص، ورفض القياس والإجماع والسنة، وبعدم إعادة الصلاة إذا فات وقتها، وعدم الدعاء عقب دبر كل صلاة، وعدم ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم في الشهادة[5].

لقد كانت نتيجة هذه التعاليم الهّدامة أن أعدم محمد الأندلسي بأمر من السلطان محمد المتوكل بن الغالب سنة أربع وثمانين وتسعمائة وصلب على باب داره برياض الزيتون بمدينة مراكش[6].

(1) مؤلف مجهول، نقلا عن محمد حجي، الحركة الفكرية في عهد السعديين، 240/1.

(2) مشارك في العلوم (ت 984م) ترجمته عند ابن عسكر، دوحة الناشر ص 80–81، وابن القاضي درة الحجال 35/2–37.رقم 480، والناصري، الاستقصا 50/5 وابن إبراهيم التعارجي، الإعلام، 317/4–318.

(3) محمد بن القاسم بن القاضي (ت 1040هـ): من الفقهاء. أفتى للمأمون السعدي بتسليم العرائش للأسبان. اغتيل بفاس. إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ 360/2.

(4) ابن عسكر، محمد بن علي الشفشاوني. دوحة الناشر من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر. المطبعة الحجرية، فاس 1309هـ = 1892م. ص 109.

(5) محمد حجي، الحركة الفكرية 242/1.

(6) الناصري، الاستقصا. 50/2 وابن القاضي، درة الحجال، 35/2. وابن عسكر، دوحة الناشر ص 109.

ويقول ابن عسكر المعاصر له ما نصه: «فانتشر صيته، وبعد ذكره، وكثر أتباعه، ووقع بينهم وبين الفقراء خطب عظيم، وانتشر بسبب ذلك شغب في العامة، وكثر التعصب ووقعت المجاهرة بالقتال وسفك الدماء... لقيته مرارا، وتكلمت معه فكان يتنصل من أكثر ما نسب إليه، ويظهر التمسك بالسنة والإضراب عن القول بالرأي والقياس، ويعيب طريقة الفقهاء»[1].

ولخطورة هذه الطائفة الضالة تصدى لها مجموعة من الفقهاء والمفكرين المغاربة نذكر منهم:

1- أحمد بن القاضي: الذي قال: «وهذه البدعة التي دعا إليها المطرود من باب فضل الله إلى غضبه، وتمسك بها أصحابه من بعده، كعبد الخالق الأمغاري المتشرف وليس بشريف... ومن تبعهم -أبعدهم الله وأذلهم- قال بمثلها بعض الأندلسيين قبله... وإنما أطلنا في ذكر هذا الخبيث وأشياعه ليتحفظ منه، لانطماس بصيرته، وإعماء عيني قبله، حتى رأى الظلمة نورا، والنور ظلمة، ﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾[2]»[3].

2- مؤلف مجهول. ذكر أماكن تواجد الطائفة الضالة بقوله: «وأما الطائفة الأندلسية أذلهم وأخلى منهم الأرض فشردمة قليلون، ونبغ شيخها وذبيحها بمراكش، انتشرت بدعتها بسلا وظهور شيء منها بمكناسة الزيتون، وخفي أمرها بفاس إلا النادر، لكثرة الفقهاء والأشراف بفاس»[4] ثم ذكر فتواه حيالها ونصح السلطان بقوله: «فيجب على السلطان الإمام إذا ظفر بواحد تعزيره بما يراه من الضرب والسجن حتى يفيء إلى السنة والجماعة»[5].

---

(1) دوحة الناشر ص 109.

(2) المائدة، 41، وبقية الآية: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.

(3) درة الحجال في أسماء الرجال، 36/2-37.

(4) تبصرة الرئيس، محمد حجي، الحركة الفكرية في عهد السعديين، 293/1 .

(5) المصدر السابق. 243/1.

3- عبد الكبير بن عبد المجيد الكثيري عليوات: ذكر المناظرة التي وقعت بينه وبين أحد دعاة الطائفة الضالة بقوله: «وقد وقعت لي مناظرة مع بعض أكابر الطائفة الخبيثة بقرية ولي الله تعالى سيدي عمر الراعي - رحمة الله عليه- بمحضرجم غفير من المسلمين، عامتهم وخاصتهم. وكان هو الطالب لذلك، وتغيبت له في الناس ولازال يبحث عليٌ من طلوع الشمس إلى الزوال. فحينئذ دل عليّ وقيل له هذا فلان، وكان فصيح اللسان، جري الجنان، قوي النطق، فدار بنا الناس، وكانوا مهما تكلم يستلذون قوله وينصتون له فأتركه إلى حين يتنفس فأتكلم بكلمات تبطل له ذلك، حتى صار أكثر الناس ينهرونني عن جوابه، لشدة حلاوة منطقه، فقلت في نفسي: هذا لا أقهره إلا بالله، وأفوض أمري إلى الله، إن الله بصير بالعباد، والله ناصر دينهفسكت عن جوابه حتى تنّفس مرارا ولم نجبه بشيء، فظن أنه قهرني، وظن ذلك كل من حضر، ففرح بذلك وسّر سرورا عظيما، فوفقني الله لشيء يزيد في سكره وغفلته فأخذت يده فقبلتها ومرادي لو كنت قطعتها، فقلت: له الآن يا سيدي قد ظهر الحق وانتفى الشك وأردت أن ترشدوني كما أرشدتم الُذين هداهم الله بك.

**فقال**: حبا وكرامة، وأي سعادة أكبر من هذه؟ انطلق معي بمنزلي.

**فقلت له**: هذا أمر هين خفيف كنت سمعته منك وسمعه هؤلاء الحاضرون، فأردت أن أسألك عنه بلسان الإفادة لعلك تجيبني بما يزيل شكي فينتفع به، وينفع جميع الحاضرين.

**فقال: وما ذاك؟**.

**فقلت له**: سمعت منك أنكم لا تحتاجون إلى نبينا محمد في شيء وإنما هي أنا وربي حاضر لا يغيب، فتقول يا رب، فيقول يا عبدي!.

**فقال نعم!** وما تنكر من ذلك؟ أليس نبيك محدثا وهو من جملة خلق الله تعالى، والله خالق كل شيء، وإليه ترجعون؟

فقال سلمت هذا؟

**قلت!** نعم سلمته وأنا قائل به، لكن بقي لي أن نزيد هنا بيانا!

**فقال:** وما ذاك ؟

**قلت له:** ولماذا تقرءون القرآن، وتحتج عليه بنصوصه، وهو إنما أنزل على سيدنا محمد؟

**فقال:** ما قرأته قط، ولا تعلمت منه حرفا، ولا أعلم أسمي في اللوح! -وهو كاذب بذلك-!

**فقلت:** فكيف بك بقرءاة القرآن عن ظهر قلب بغير تعليم ؟

**فقال:** بل الشيخ سيدي محمد الأندلسي الذي قتل بمراكش في الزمان السالف، زاره جدي، وكان عاميا لم يقرأ فضربه بكفه على كتفه فمكّنه الله من حفظ القرآن كله بتلك الضربة، وكذلك فعل معي جدي.

**فقلت له:** وحيث ينزل الله عليكم القرآن بأدنى سبب فاطلبوه أن ينزل عليكم قرآنا آخر غير القرآن الذي أنزله الله على سيدنا محمد وقولوا له : يا ربنا إن محمدا نبغضه فأنزل علينا من كلامك قرءآنا يشهد الناس أنه غير قرءآن محمد يا كافر!!! وأصبحت هذه الكلمة بطرشه لوجهه فانتبه الناس افترقوا فرقا ثلاثا، فرقة تضرب بالحجارة له ولا صحابه، وفرقة منهزمة، وهم أصحابه، وهو أولهم، وفرقة تجدد الإسلام ويستكثرون من قول لا إله إلا الله محمد رسول الله، وهم الذين استمال قلوبهم، وكانوا ينهرونني ويسكتونني عن جوابه قبل»[1].

وبهذه المناظرة استطاع عبد الكبير دحض خصمه الضال، الذي افترى على الله ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم الكذب، ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ

(1) عبدالكبير عليوات سراج الغيوب في أعمال القلوب، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 455 ك، ص: 622-623.

﴿ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُۥٓ ﴾[1]، وأن مصير هؤلاء المفترين النار ﴿ أَلَيْسَ فِى جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَٰفِرِينَ ﴾[2].

**الخاتمة:**

لقد كشف البحث عن طريق الطوائف التي مالت بالعقيدة الإسلامية عن سماحتها القرآنية مثل طائفة المهدية التي عملت إدخال بعض الأفكار المنافية لعقيدة القرآن التوحيدية. والطائفة العكازية التي عطلت كثيرا من أوامر الشريعة، بل والطعن فيها أحيانا، والطائفة الأندلسية التي أخذت بظاهر النص، ورفضت أقوال الرسول ﷺ وأقوال الصحابة. ولهذا أخذت فئة من العلماء المتضلعين في العقيدة على عاتقها الرد على المبتدعة، ودحض حججهم الواهية.

---

(1) العنكبوت : 68. وبقية الآية : ﴿أَلَيْسَ فِى جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَٰفِرِينَ ﴾.
(2) العنكبوت : 68.

# الرؤية الاستشرافية:
# أهداف وغايات توحيد الخطاب الديني في ليبيا من خلال انتشار المذهب المالكي

د. عادل سالم محمد الصغير

في ظل النوازل والأزمات وفي خضم تداعيات الأحداث، تتعاظم حاجة الأمة إلى الفقه العميق والنظر الدقيق والمنهج الوثيق في كيفية التعامل مع الأزمات، حتى لا تختلط الأوراق وتنقلب الموازين وتنعكس المعايير ولكيلا تزل الأقدام وتضل الأفهام وتكل الأقلام ويختل الإعلام.

من هنا رأت إدارة المجتمع بمجلس الوزراء أن يكون دورها حاضرا في المشهد الديني في ليبيا ، حيث أولت لهذا الجانب اهتماما كبيرا لما له من أثر بالغ في أمن واستقرار البلاد ، فقامت بتنظيم مائدة مستديرة بالتعاون مع كلية الدعوة الإسلامية حول الخطاب الديني في ليبيا، وقد أقيمت هذه المائدة ضمن الموسم الثقافي للكلية، يوم الأحد الموافق 2012/3/28م.

وقد كان لي شرف المشاركة في تلك المائدة المستديرة بهذه الورقة المتواضعة، حاولت من خلالها أن أبلور رؤية استشرافية للخطاب الديني في ليبيا مع الأخذ بعين الاعتبار التحديات التي تواجهنا ونحن ننشد تطوير الخطاب الديني في ليبيا، والحلول التي يراها الباحث لمواجهة تلك التحديات.

ورغبة في إثراء ما ورد في هذه الورقة من آراء وطرح منها أفكار تجاه الخطاب الديني المنشود في ليبيا رأيت أن أجري عليها بعض التعديلات وأدفع بها للنشر في مجلة كلية الدعوة الإسلامية سائلا الله أن ينفع بها، ونحن نتحسس طريقنا نحو تطوير خطابنا الديني، وأن يجعلها خالصة لوجهه الكريم إنه ولي ذلك والقادر عليه.

في الواقع أننا – ونحن ننشد تطوير خطابنا الديني— نخشى من تيارين أي منهما أشد خطراً من الآخر:–

1. تيار الغلو والتشدد والتنطع الذي يريد أن يضيق على الأمة ما وسع الله، ولا يتسامح مع مخالف له مسلماً أو غير مسلم.
2. تيار الانفلات والتسيب، الذي اتخذ إلهه هواه، فلا يرجع إلى أصل ولا يتقيد بنص ولا يستند إلى إمام معتبر، بل رضي بتقليد الغرب[1].

لذلك ينبغي أن نضع نصب أعيننا أننا مالكيون شاطبيون، ورثنا هذا التراث الإسلامي العريق كابراً عن كابر، وهو الضمان الوحيد لأمننا وسلمنا الاجتماعي ووحدتنا ولحمتنا الوطنية، فقد كان سيادة الشيخ جاد الحق علي جاد الحق، شيخ الأزهر الأسبق، حينما يقوم الأزهر الشريف بإيفاد أئمة ووعاظ إلى البلدان العربية والإسلامية كان يقول لهم: (احملوا الناس على ما هم عليه ولا تحملوهم على ما أنتم عليه)، وذلك اتقاءً للفتن ودرءاً للخلاف.

ولبيان أن المذهب المالكي صار جزءاً من التراث الليبي وأحد مقومات الهوية الوطنية؛ أجدني مضطراً للحديث عن جهود العلماء الليبيين وتفانيهم في خدمة هذا المذهب.

ولكن قبل أن أتطرق إلى هذا الموضوع أود أن أسلط الضوء ولو بشكل مختصر عن انتشار المذهب المالكي في شمال أفريقيا، وبيان ذلك ما يلي:

**انتشار المذهب المالكي في شمال إفريقيا:**

مما لاشك فيه أن المذهب المالكي ظهر في مصر في حياة الإمام مالك، حيث أدخله فيها تلامذته كعبد الرحمن بن القاسم وعثمان بن الحكم وأشهب، كما انتشر المذهب في بلاد تونس وغيرها من بلدان المغرب العربي على يد المعز بن باديس، الذي حمل أهل تونس، وما والاها من بلاد المغرب على هذا المذهب.

(1) انظر خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، : د. يوسف عبد الله القرضاوي: ص 3، بحث مقدم إلى الدورة الخامسة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي، التي أقيمت في مسقط عمان في الفترة 6-2004/3/11م.

وهكذا نرى مذهب الإمام مالك –رحمه الله– قد انتشر في غرب البلاد الإسلامية، لاسيما شمال أفريقيا، ولم ينتشر إلا قليلا في شرقها ببلاد العراق وما وراءها، وذلك لإقامة كثيرين من تلاميذ الإمام مالك بمصر وبلدان المغرب العربي وسرى منهما إلى كل البقاع في غرب البلاد[1].

**جهود علماء ليبيا في نشر المذهب المالكي:**

أقصد بعلماء ليبيا من ولد أو استقر طويلا أو توفي في هذا البلد. فمن يتتبع مسيرة الفقه المالكي في ليبيا يلاحظ أن هذا البلد يزخر منذ نشأة المذهب المالكي بعلماء جهابذة، أخذ بعضهم الفقه عن الإمام مالك نفسه، وكان لهم الفضل في نشر مذهبه في أفريقيا، فقد أسهموا في ذلك بتأليف الكثير من الكتب التي كان لها قبول حسن وانتشار واسع، فلم تكن هذه البلاد قفراً من العلم.

**وفيما يلي**: أشهر علمائنا الليبيين الذين رحلوا إلى الإمام مالك لطلب العلم وأخذ الفقه عنه:

1. علي بن زياد العبسي الطرابلسي ت 183هـ والجدير بالذكر أنه هو أول من أدخل الموطأ إلى إفريقيا، وأول من فسر للمغاربة قول الإمام مالك، وهو معلم الإمام سحنون، ولد في طرابلس ثم سافر إلى تونس ومنها إلى الحجاز.
2. أبوسلمان محمد بن معاوية الحضرمي الطرابلسي: مشهور ثقة، سمع منه الليث ابن سعد، وهو من أصحاب الإمام مالك.
3. محمد بن ربيعة الحضرمي الطرابلسي: من أصحاب الإمام مالك وممن أخذوا الرواية عنه.

(1) انظر تاريخ المذاهب الإسلامية : الشيخ الإمام محمد أبوزهرة ص429، اعتنى به وخرج أحاديثه عبد الحليم إبراهيم عبد الحليم، طبع سنة 1430هـ 2009م، دار الفكر العربي، القاهرة، وانظر مالك حياته وعصره – آراؤه وفقهه : المؤلف نفسه ص 389–391، الطبعة الرابعة، دار الفكر، القاهرة.

وحيث إن المقام لا يتسع لذكر جهود كل العلماء الذين ينتسبون إلى ليبيا، سأقتصر على ذكر أبرز أعمالهم في أبرز كتابين للإمام مالك، وهما: الموطأ والمدونة، بالإضافة إلى بعض الكتب الهامة في المذهب.

فممن شرح الموطأ من البلاد الليبية:

1. محمد بن عبدالله بن عبدالرحيم البرقي ت 249هـ، كان من أصحاب الحديث والفقه.
2. أحمد بن نصر الداوودي الطرابلسي ت 402هـ، ألف كتاباً في شرح الموطأ.

أما عند الحديث عن المدونة، فإنه يتبادر إلى الذهن الجهود المضنية التي بذلها الإمام سحنون بن سعيد التنوخي القيرواني، ت 240هـ، حيث سمع عدداً من تلاميذ الإمام مالك، من بينهم عبدالرحمن بن القاسم، حيث قام بمراجعة المدونة معه وسأله عن كثير من الإشكالات سؤال فهم وتمحيص.

بعد هذا كله رجع سحنون إلى وطنه، وفي أثناء رجوعه توقف في إجدابيا ليسمع أهلها ما جاء به من علم في رحلته المشرقية، وما أخذه عن مشائخه في البلاد التونسية، وقد صرح الإمام سحنون بتاريخ إسماعه لأهل إجدابيا، حيث قال: (سمع مني العلم سنة إحدى وتسعين ومائة أهل إجدابيا).

وهكذا يكون الليبيون أسبق من غيرهم – بحكم موقعهم – في السماع من سحنون مدونته قبل ترتيبها وتهذيبها، ثم سافر سحنون إلى طرابلس ليتخذها مقراً له.

كما أننا إذا تحدثنا عن جهود علمائنا الليبيين لا يمكننا بحال تجاهل مؤلفات الشيخ أحمد بن عبد الرحمن الزليطني، الشهير بحلولو ت 898هـ، منها:

شروح على مختصر خليل، أمّا مؤلفاته في الأصول فهي: التوضيح على شرح التنقيح، والضياء اللامع في شرح جمع الجوامع، وشرح ورقات الباجي في مواهب الجليل في شرح مختصر خليل: للإمام محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب ت 945هـ، وشرح الشيخ أحمد زروق ت 899هـ للرسالة، وإرشاد المريدين

لفهم معاني المرشد المعين على الضروري من علوم الدين: للشيخ علي بن عبد الصادق الطرابلسي ت 1138هـ[1].

**ما يجب مراعاته في تطوير الخطاب الديني في ليبيا:**

لعل من أهم ما يجب مراعاته، ونحن بصدد تطوير الخطاب الديني في ليبيا ما يلي:

**أولاً**: سبق أن ذكرت في بداية الحديث أننا مالكيون، ورثنا هذا التراث كابرا عن كابر، ومن ثم يجب علينا التمسك به وإعادة صياغته بما يتفق مع أصوله وقواعده، ويتلاءم مع مجتمعنا وزماننا، فنكون بهذا قد تمسكنا بالأصول التي هي أساس الدين ومحوره، والتي يقام عليها بنيانه، وتشاد بها أركانه من ناحية، وواكبنا روح العصر من ناحية أخرى.

فلا نعيش في الكتب القديمة وحدها، ولانتقوقع على الماضي فقط؛ بل لابد أن نضع في حساباتنا أن الحياة تطورت لنكون أبناء زماننا ومكاننا وبيئتنا، وفيما أثر عن السلف: رحم الله امرءا عرف زمانه واستقامت طريقته[2].

والدعوة للتطوير ومواكبة روح العصر تنسجم تماما مع الأصول التي استقى منها الإمام مالك مذهبه وهي: العرف والعادة .

فهو فقه يجمع بين الأثر والنظر، يقرر الأمام محمد أبوزهرة – رحمه الله – في كتاب له عن الإمام مالك: بأن مالكا كان إماما في الرأي، كما كان إماما في الحديث[3].

**ثانيا**: إلى جانب تمسكنا بالأصول ينبغي على خطابنا الديني أن يحترم العقل الذي لولاه ماثبت الوحي، فبالعقل نفهم كلام الله ونفسره ونستنبط أحكامه، فقد شاء الله أن ينص على بعض الأحكام في كتابه أو على لسان نبيه – صلى الله عليه وسلم – وأن يدع منطقة فارغة من التشريع والأحكام الملزمة يسميها بعض العلماء

---

(1) انظر المدرسة الفقهية المالكية في ليبيا: د. حمزة أبوفارس بحث منشور في موقع أسطورة ليبيا على الشبكة الدولية، والمذهب المالكي: نشأته وانتشاره في شمال إفريقيا: د. جمعة محمود الزريقي، بحث منشور مجلة الرقيم للآداب العربية على الشبكة الدولية 9.

(2) انظر خطابنا الإسلامي في عصرالعولمة: د. يوسف القرضاوي، ص: 116.

(3) انظر مالك حياته وعصره – آراؤه وفقهه: الإمام أبو زهرة ص148، الطبعة الرابعة 2002م القاهرة.

منطقة العفو؛ أخذا من الحديث القائل (ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وماسكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئا ثم تلا[1]: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾[2].

يقول الإمام الغزالي: (فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور، فإياك أن تكون من أحد الفريقين، وكن جامعا بين الأصلين)[3].

وفي هذا رد على أرباب التيارين اللذين نخشى من الانزلاق إليهما؛ تيار الغلو، ممن يتمسك أصحابه بحرفية النص، ولا يكترثون لتغير الفتوى بتغير موجباتها، وتيار الانفلات ممن يميل أصحابه إلى إهمال النص والاحتكام إلى مجرد العقل.

**ثالثا:** مع دعوة الخطاب الديني في ليبيا للعالمية وانفتاحه على الكون: لا ننسى الواقع الإقليمي والمحلي من حولنا، فالأقربون أولى بالمعروف، والنبي ﷺ هو القائل (ابدأ بنفسك ثم بمن تعول)[4].

فالمطلوب من خطابنا الديني أن يحافظ على الموازنة بين العالمية والمحلية، فلا يغرق في الثقافة والسياسة العالمية والاقتصاد العالمي، في حين لايهتم ببلده وأهله، لايعرف حاجاتهم ولايسمع لآهاتهم ولايحس بتوجعاتهم ولا يجيب عن تساؤلاتهم ولا يسعى في حل مشكلاتهم.

فالله تعالى حين كلف خاتم رسله سيدنا محمد ﷺ بالدعوة، أمره أول مأأمر، أن يبدأ بعشيرته وأقرب الناس إليه، فقال: ﴿لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾[5].

---

(1) سنن الدارقطني: علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي 137/2، باب الحث على إخراج الصدقة وبيان قسمتها، تحقيق عبد الله هاشم يماني المدني، الناشر : طبع سنة 1966م دار المعرفة ، بيروت – لبنان

(2) سورة مريم: الآية 64، مصحف جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، الطبعة الثامنة 1373هـ 2005م طرابلس/ليبيا.

(3) انظر إحياء علوم الدين : أبو حامد الغزالي 17/3، طبعة دار المعرفة.

(4) تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي : محمد عبدالرحمن بن عبدالرحيم المباركفوري 365/6، باب ما جاء ستكون فتن كقطع الليل المظلم دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان

(5) سورة الشورى : آية رقم 5.

لهذا كان بلد المرء الذي يعيش فوق ترابه ويشرب من مائه ويتنفس من هوائه أولى برعايته من غيره من البلدان، فعلى سبيل المثال: كان النظام السابق يمنع هذه الجمعية من أداء رسالتها بالداخل، ويحول دون فتح كلية الدعوة الإسلامية أبوابها للطلاب الليبيين، وإنما كان يستثمر ما كانت تقوم به من جهود دعوية طيبة في الخارج، للترويج والدعاية لنظامه البائس، في محاولة خبيثة منه لتقديم نظامه للعالم في صورة نظام إسلامي، يعتل هموم الأمة، ويحمل لواء الدعوة إلى الله ورسوله ﷺ.

كما لاينبغي لخطابنا الديني أن تستهلكه القضايا المحلية ويتغافل ما يقال عن حوار الحضارات أو التقارب بين الأديان، أو يصمت عما تريده القوى الكبرى من انسلاخنا من هويتنا أو تغيير مناهجنا التعليمية...

لذلك ينبغي أن ينظر خطابنا الديني بعينين معا: إحداهما ترنو إلى الواقع المحلي والإقليمي، والأخرى تنظر إلى الواقع العالمي، وهو التوازن المطلوب(1).

**رابعا**: حينما ندعو إلى التمسك بالمذهب المالكي في خطابنا الديني في ليبيا، ينبغي علينا أن نكون واقعيين، ونضع في حساباتنا تيارات العصر ومذاهبه الفلسفية ومدارسه الفكرية واتجاهاته الأدبية ومشكلاته الواقعية.

فمن هذه المدارس من يميل إلى الرأي، ومنها من يميل إلى الأثر، وبعضها ينظر إلى المقاصد، بينما يجنح البعض الآخر إلى الظواهر.

لذلك علينا أن ننظر إلى هذا الاختلاف: بأنه اختلاف تنوع وإثراء للفقه، ورحمة بالناس، وإن كنا من أنصار المدرسة الوسطية التي تجمع بين الأثر والنظر. فهذا لايمنعنا من احترام الآخر وسماع رأيه وعدم ازدرائه، وإن كنا نختلف معه(2).

(1) انظر خطابنا الإسلامي في عصر العولمة : د. يوسف القرضاوي ص 114- 115.

(2) انظر خطابنا الإسلامي في عصر العولمة: د. يوسف القرضاوي ص 56، 116، وانظر الخطاب الإسلامي ومميزاته والتحديات التي تواجهه: د. محمد فتح الله الزيادي ص 11-12 بحث مقدم إلى الدورة الخامسة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي، التي أقيمت في مسقط عمان في الفترة 6-2004/3/11م.

فالخلاف لا يفسد للود قضية، وقد ضرب الإمام مالك مثلاً دقيقاً في هذا، عندما سأله ابنه، وقال له: (يا أبت إنك تدعو للمناظرة ولكنك تنهانا عن ذلك فكيف؟ أجابه ﷺ لأننا نخشى على مناظرنا أن يزل... ونرجو له العصمة، وأنتم تناظرون وترجون لمناظريكم الزلل ومن زل أوشك أن يقع في الكفر أو بنحو ذلك)[1].

وبما أننا ننشد الدولة المدنية التي تكفل الحرية والكرامة لمواطنيها، ونطمح إلى الاستقرار؛ فلئن التزمنا بتطبيق مذهب الإمام مالك على مستوى مؤسساتنا الدينية والتربوية والثقافية، فإننا لا نملك أن نفرض ذلك على مستوى الأشخاص، وحسبنا في ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ﴾[2].

وما روي عن أنس بن مالك قال: (إنا معشر أصحاب رسول الله ﷺ كنا نسافر، فمنا الصائم ومنا المفطر ومنا المتم ومنا المقصر، فلم يعب الصائم على المفطر، ولا المفطر على الصائم، ولا المقصر على المتم، ولا المتم على المقصر.)[3].

وإنما ينبغي أن ندفع باتجاه إثراء الفقه المالكي لنتمكن من خلال ذلك من إقناع الآخر، وإعطائه البلسم الشافي والمصل الواقي، لانتشاله مما هو فيه؛ لأن الفكر المنحرف لايهزمه إلا فكر أقوى منه وأشد تغلغلا في قلوب المؤمنين .

(1) الإنصاف في بيان سبب الاختلاف: شاه ولي الله الدهلوي، ت: 1180هـ، ضبط وتحقيق وتقديم: د.السيد الجميلي، د.أحمد السايح، د.سامي عفيفي حجازي، ص6، ط: 1، 1421هـ/2000م، مركز الكتاب للنشر بالقاهرة – مصر.

(2) سورة هود : الآية 118.

(3) السنن الكبرى : أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي ت 458هـ كتاب الصلاة ، باب المرأة تخالف السنة حديث رقم 5225/ 152 تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، الطبعة الأولى 1994م، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان.

**تطوير المنظومة التربوية والدينية والثقافيةوالإعلامية بما يخدم الخطاب الديني في ليبيا:**

**أولا: أهم ما يجب مراعاته في تطوير المنظومة التربوية والدينية في ليبيا:**

لعل أهم ما يجب التركيز عليه في هذا الجانب ما يلي:

1. العمل على فتح مدرسة ابتدائية قرآنية على الأقل في كل مدينة، وأن تعنى هذه المدارس بأنشطة تربوية تعليمية وترويحية، تهدف إلى التشبع بروح الدعوة وخدمة المجتمع، وأن تطبق هذه المدارس الإسلام تطبيقاً واقعياً داخلها، وذلك بإنشاء مسجد في كل مدرسة، وأداء الصلاة جماعة في وقتها وأن تعنى بتحفيظ القرآن الكريم، على رواية الإمام قالون عن نافع، وأن تقوم بتدريس المواد الشرعية على المذهب المالكي، فضلا عن تشجيع السلوك الإسلامي بين المتعلمين من صدق وأمانة ومروءة وإيثار ونظافة، وتقاوم كل سلوك غير إسلامي يبدر من المدرسين أو التلاميذ على السواء(1).
2. إعادة افتتاح المعاهد الدينية المتوسطة كمعهد أنس بن مالك الديني ومعهد أحمد العربي للقراءات ومعهد الإمامة والخطابة التي ألغاها النظام السابق.

وأقترح لإعادة افتتاحها: تدشين معهد في غرب ليبيا، وآخر في شرقها، وثالث في جنوبها، على أن يتم الاستعانة بمشايخنا وأساتذتنا خريجي هذه المعاهد سابقاً، وسد العجز الذي يحصل بالتعاقد مع مشايخ متخصصين مالكيين من الأزهر الشريف.

لتكون هذه المعاهد رافداً حقيقياً للجامعات الإسلامية في ليبيا، بحيث يتم صقل الطلاب وإعدادهم فيها إعداداً يتناسب مع المرحلة الجامعية التي تليها.

3. العمل على افتتاح الجامعة الإسلامية التي أعلن عنها سيادة رئيس الوزراء: الأستاذ الدكتور عبدالرحيم الكيب في مدينة البيضاء، على أن يكون لهذه

(1) التربية الإسلامية رسالة ومسيرة : عبد الرحمن النقيب ص 63، دار الفكر العربي، القاهرة.

الجامعة إلى جانب الفرع الرئيس بمدينة البيضاء: أربعة فروع أخرى؛ أحدها بزليتن والثاني بالعاصمة أو بمدينة الزاوية والثالث بالجبل الغربي والرابع بالجنوب، على أن يتم الإبقاء على الأقسام والكليات، وفتح كليات وأقسام أخرى في المدن التي تخلو من هذه الفروع، حسب الحاجة وبالنظر إلى الكثافة السكانية.

والتماساً للإجماع، واحترازاً من أن تحسب هذه المؤسسة الواعدة على تيار معين، وإيماناً بكونها مركزاً بحثياً متحرراً، ينظر إلى القضايا المطروحة على الساحة بعمق وموضوعية، أرى أن يسمى كل فرع منها بما يتناسب مع تراث وتاريخ وأعلام المدينة التي تم افتتاح ذلك الفرع أو الكلية على أرضها، فلا مشاحة في الأسماء...

فعلى سبيل المثال لا الحصر: يسمى الفرع الرئيس بمدينة البيضاء باسم السيد محمد بن علي السنوسي، تيمناً بهذه الشخصية التي حملت لواء الدعوة إلى الله تعالى ورسوله ﷺ وليكون هذا الاسم امتداداً لتلك القلعة العلمية التي مضى على تأسيسها حوالي نصف قرن، فضلاً عن أننا بهذا نحتفظ لأنفسنا بحق المطالبة بممتلكات تلك الجامعة من أصول وكتب ومخطوطات ودوريات.

فمن لم تتوفر لديه القناعة الفكرية للالتحاق بأحد الفروع، طالباً كان أو أستاذاً التحق بغيره من الفروع الأخرى.

وبهذا نترك لكل فرع المجال لإثبات نفسه، ونحدث نوعا من التنافس العلمي الشريف بين هذه الفروع، حتى إذا ما استوت على سوقها وأصبحت قادرة على النهوض مستقلة، كان كل فرع منها نواة لجامعة مستقلة تشتمل على كليات وأقسام، حسب احتياج أهل كل مدينة أو منطقة.

والجدير بالذكر أن هذه التجربة المتدرجة والمتأنية قد خاض غمارها قبلنا أشقاؤنا في مصر، وقد آتت أكلها وأثبتت نجاحها.. فعلى سبيل المثال: كانت جامعة بني سويف حاليا في مصر تسمى بجامعة الإسكندرية فرع بني سويف، وكانت جامعة الفيوم حاليا تسمى بجامعة القاهرة فرع الفيوم..، ثم استقلت هذه الفروع حين امتلكت المقومات والإمكانات التي تؤهلها لمواصلة مسيرتها العلمية.

وإتماما للفائدة، فقبل تدشين هذه المؤسسات، ينبغي إقامة مؤتمر دولي في مناهج التعليم الديني، يشارك فيه كوكبة من العلماء والخبراء المتخصصين في وضع المناهج الدينية، على أمل أن يتمخض عن هذا المؤتمر جملة حسنة من التوصيات، تكون لنا نبراساً نهتدي به ومنهاج عمل نسير عليه أثناء إعدادنا لمناهجنا التعليمية الدينية في جميع المراحل؛ لأن ذلك أدعى إلى تحقيق ما نصبو إليه من تعليم إسلامي وسطي واعد وخطاب ديني هادف، نصون من خلاله هويتنا ونحقق به لحمتنا واستقرارنا.

**ثانياً: إحياء رسالة المسجد:** نظراً للدور التاريخي الكبير الذي قامت به المساجد كدُور علم وتربية، فلا بد من إعادة إحياء رسالة المسجد في ليبيا، ليكون دار عبادة وعلم، ومؤسسة اجتماعية متكاملة، تسهم في تربية الفرد روحياً وعقلياً واجتماعياً.

وحرصا على عدم وجود فجوة بين مخرجات مؤسساتنا الدينية مستقبلا وبين مانعيشه الآن من جراء ما اتبعه النظام السابق من سياسة تجفيف المنابع وتغيير المناهج لابد من التنسيق بين الإدارة التي تعنى بالمناهج في وزارة التعليم وإدارة المساجد في وزارة الشؤون الدينية، بحيث تقوم المعاهد والمساجد بدورها في عملية التعليم والتدريب على الخطابة والإلقاء على سبيل المثال، والعمل على إعادة تأهيل الأئمة والوعاظ، وذلك بتنظيم دورات مكثفة لهم، كلٌ في مدينته لمدة ستة أشهر، على أن يتم التركيز في هذه الدورات على الجوانب الآتية:

أ. اللغة العربية والتفسير والحديث.

ب. الدعوة والخطابة والإرشاد.

ج. الفقه المالكي وغيره من المذاهب الأخرى .

ومن يجتاز هذه الدورات بنسبة لا تقل عن 75%، يخضع لدورة مركزية متخصصة لمدة لا تقل عن ستة أشهر – يتم فيها الاستعانة بأئمة ووعاظ من الدول العربية والإسلامية، متخصصين في الفقه المالكي.

**ثالثا: ما يجب مراعاته في برامج المؤسسات الثقافية والوسائل الإعلامية في ليبيا:**

ينبغي أن يراعى في برامج المؤسسات الثقافة ووسائل الإعلام في ليبيا الأمور الآتية:

1. أن تنطلق البرامج الإعلامية من دينية وتعليمية وثقافية وترفيهية ورياضية من الأساس الفلسفي الذي تنبثق منه مناهج التعليم الإسلامي، وهو التصور الإسلامي عن الله تعالى والكون الإسلام والحياة وتحقيق مقاصد الرسالة الإسلامية، وهي الرحمة بالعالمين وإخراج الناس من الظلمات إلى النور.
2. أن يتبنى الإعلام من خلال قنواته التعليمية والدعوية والثقافية أهدافنا التعليمية الدينية في المسجد والمدرسة والمعهد والجامعة، وأن يحاول ملء الفراغ الديني الإعلامي، حتى لاينزلق شبابنا إلى ماتروج له بعض التيارات المتشددة عبر القنوات الفضائية.
3. أن يراعى في تقديم المسلسلات والقصص والمسرحيات والأفلام – سواء كانت تاريخية أم عصرية – التفسير الإسلامي للتاريخ، فتبعد تلك البرامج عن التفسير المادي للتاريخ.
4. أن يراعى في عرض شرائط الأطفال انتقاء الرسوم والبرامج الهادفة التي تشجع السلوك الإسلامي، كالصدق والأمانة والنظافة والمروءة والشجاعة، وتنبذ السلوك المنحرف كالكذب والسرقة والتدخين وعقوق الوالدين وغيرها.
5. أن يراعى في عرض الأبطال في المسلسلات التاريخية المفهوم الإسلامي للبطولة، الذي يقوم على الالتزام بالعقائد الإسلامية ومكارم الأخلاق والابتعاد عن المفهوم الغربي للبطولة، الذي يقوم على أساس تحقيق الانتصار والكسب المادي، ولو على حساب العقائد والأخلاق[1].

---

(1) إسلامية مناهج التعليم: د.محمد عثمان شبير، ص49 بحث مقدم إلى الدورة الخامسة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي، التي أقيمت في مسقط عمان في الفترة 6-2004/3/11م.

**رابعاً: ما يجب مراعاته في إصدار الفتاوى:**

ينبغي في القضايا الهامة التي تنظر أمام المجلس الأعلى للإفتاء، ألا نكتفي بالاجتهاد الفردي، وأن ننتقل منه إلى الاجتهاد الجماعي، الذي يتشاور فيه أهل العلم في القضايا المطروحة لاسيما فيما يكون له طابع العموم ويهم جمهور الناس.

فرأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد مهما علا كعبه في العلم فقد يَلمَح شخص جانباً في موضوع ما، لا ينتبه له آخر، وقد يحفظ شخص ما يغيب عن غيره، وقد تُبرز المناقشة نقاطاً كانت خافية، أو تظهر أموراً كانت غامضة، أو تذكر بأشياء كانت منسية، وهذه من بركات الشورى، ومن ثمار العمل الجماعي دائماً، فعن النبي ﷺ قال: (يد الله مع الجماعة)[1].

هذا وقد روى الطبراني عن ابن عباس أن علي بن أبي طالب قال: (قلت يارسول الله: إن عرض لي أمر لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه سنه منك؟ (أي ماذا أفعل؟) قال تجعلونه شورى بين العابدين من المؤمنين ولا تمضونه برأي خاصة)[2] وهذه دعوة منه ﷺ إلى الاجتهاد الجماعي.

عليه أرى ضرورة إنشاء مركز أو مجمع فقهي ليبي يضم نخبة من كبار العلماء والباحثين المتخصصين في علوم الشريعة واللغة والقانون والاقتصاد، يكون رافداً وداعماً للمجلس الأعلى للإفتاء.

على أن هذا الاجتهاد الجماعي لا يعني الاستغناء عن اجتهاد الأفراد أو تعطيلِهِ ذلك أن الذي ينير الطريق للاجتهاد الجماعي هي البحوث الأصيلة التي يقدمها أفراد العلماء من المجتهدين والمقلدين؛ لتناقش مناقشة جماعية، ويصدر فيها

---

(1) سنن الترمذي: محمد بن عيسى، أبو عيسى الترمذي السلمي، ت 279هـ 466/4، باب ما جاء في لزوم الجماعة، حديث رقم (2166) تحقيق محمد شاكر وآخرون ، دار التراث العربي ، بيروت – لبنان .

(2) المعجم الكبير: سليمان بن أحمد بن أيوب أبوالقاسم الطبراني 371/11، باب أحاديث عبد الله بن عباس، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي، الطبعة الثانية 1983م، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، العراق، وكنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: علاء الدين ابن حسام الدين المتقي الهندي، 812/5، فصل في القضاء والترغيب والترهيب عن القضاء، تحقيق بكري حياني وصفوة السقا، الطبعة الخامسة 1981م، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان.

بعد البحث والحوار قرارُ المجمع المذكور بالإجماع أو الأغلبية[1].ذاك رأيي وظني؛ فإن أصبت فبتوفيق من الله تعالى وإن أخطأت فذلك شأني؛ لضعف حالي، وقلة بضاعتي، وما أسرع عدولي عنه إذا ما تبيّن ليّ وجه الخطأ؛ والعصمة لله، وحسبي أنني اجتهدت وحاولت، والله يهدي برحمته من يشاء، وهو الموفق للصواب.

(1) انظر خطابنا الإسلامي في عصر العولمة : د. يوسف عبد الله القرضاوي : ص 143-144.

# القاعدة الفقهية:
# "كل شيء في القرآن "أو أو" فهو للتخيير،
# كل شيء " فمن لم يجد" فهو الأول فالأول

د. مصطفى علي الجهاني
جامعة طرابلس-ليبيا

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**توطئة:**

إن القواعد الفقهية لها دور ملحوظ في تيسير الفقه الإسلامي، ولمّ شعثه بحيث تنتظم الفروع الكثيرة في سلك واحد متسق تحت قاعدة واحدة، ولولا هذه القواعد لبقيت الأحكام والفروع مشتتة، قد تتعارض ظواهرها دون أصول تمسك بها في الأفكار؛ لذلك كله وغيره كان اهتمامي بهذا الفن، فكانت هذه القاعدة الفقهية الخامسة من قواعد الفقه التي تناولتها بالدراسة والتحليل، تناولت في الدراسة الأولى قاعدة "اندراج الأصغر في الأكبر، وفي الثانية قاعدة" الكبيرة ما عظمت مفسدتها، والصغيرة ما قلت مفسدتها، وفي الثالثة قاعدة "التعارض"، وفي الدراسة الرابعة قاعدة " الإعذار بالجهل، وجميعها متعلق بأحكام فقهية جزئية.

فرغبت هذه المرة أن تكون دراستي متعلقة بقاعدة تخدم أسلوبا من أساليب القرآن الكريم، فوقع نظري على قاعدة لسيدنا عبدالله بن عباس – رضي الله عنهما – وهي قاعدة "كل شيء في القرآن أو أو فهو للتخيير، وكل شيء "فمن لم يجد" فهو الأول فالأول"، راجيا المولى – العلي القدير – التوفيق والسداد.

**نص القاعدة ومفهومها:**

**نص القاعدة:**

(كل شيء في القرآن أو أو فهو مخير فيه، وكل شيء فمن لم يجد فهو الأول فالأول)[1].

هذه القاعدة الفقهية من القواعد التي تضبط التعامل مع بعض نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المحتوية على أداتي العطف: أو، والفاء، وهي من القواعد المهمة التي يندرج تحتها كثير من المسائل والفروع والجزئيات من أبواب الفقه المختلفة، وهي من القواعد التي قُعِّدت في زمن الصحابة – رضوان الله عليهم – سالكين بذلك مسلك القرآن والسنة في تقعيد القواعد العامة، فكثير من آيات القرآن ما يعد قواعد عامة ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ ﴾[2].

قال ابن القيم[3]: إنه دخل في الآية ما لا يحصى أفراده من الجنايات وعقرباتها.

وقول النبي ﷺ: "إنما الأعمال بالنيات..."[4]. فهذا الحديث الشريف يشير إلى قاعدة عامة وهي: الأمور بمقاصدها. وكثير من الآيات والأحاديث غيرهما.

---

(1) المصنف للحافظ عبدالرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الأعظمي، توزيع: المكتب الإسلامي، رقم: 8191، باب: بأي الكفارات شاء كفر: 395/4.

(2) سورة البقرة، الآية: 194.

(3) هو أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، أحد كبار العلماء، عالما بالخلاف ومذاهب السلف، اشتغل بالحديث والقرآن وعلومهما والتفقه فيهما. من مؤلفاته: إعلام الموقعين عن رب العالمين، وزاد المعاد في هدي خير العباد، وغيرهما، ولد سنة: 691هـ، وتوفي سنة: 751هـ ودفن بمقبرة الباب الصغير. ينظر بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة لجلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة: المكتبة العصرية صيدا لبنان: 62، والأعلام لخير الدين الزركلي. الطبعة: 15م: دار العلم للملايين: 56/6.

(4) البخاري بشرح فتح الباري للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: 852هـ. مطبعة: دار المعرفة بيروت. لبنان. كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان الوحي إلى رسول الله، رقم: (1): 9/1، ومسلم بشرح النووي، لأبي زكرياء يحيي بن شرف النووي، ت: 676هـ. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. مطبعة: المكتبة التوفقية. كتاب: إمارة، باب: قوله: إنما الأعمال بالنية، رقم (1907): 46/13.

وعلى هذا النسق سار الصحابة الكرام، ثم التابعين من بعدهم إلى أن جاء عصر التأليف والتدوين.

**أولا: معاني ألفاظ القاعدة:**

كل: اسم نكرة لاستغراق جميع أفراد المنكر.

القرآن: هو اللفظ المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بواسطة الأمين جبريل المتعبد بتلاوته المعجز بأقصر سورة منه.

أو: حرف من حروف العطف يفيد في الأصل الإباحة أو التخيير، وله معان أخرى سيأتي بيانها.

فهو: الفاء داخلة على خبر المبتدأ "كل" لمشابهته جواب الشرط.

للتخيير: التخيير من الاختيار، وخيره بين الشيئين أي فوض إليه الخيار.

فمن: الفاء حرف عطف يفيد: العطف والترتيب والتعقيب. ومن: موصولة.

لم: حرف جزم لنفي المضارع وقلبه ماضيا.

الأول فالأول: أي وجب الإيفاء بالأول ذكرا، وعند عدم التمكن من الإيفاء بالأول وجب الانتقال إلى الثاني، وهكذا.

**المعنى العام للقاعدة:**

استعمل حرف "أو" في القرآن الكريم استعمالات كثيرة، وكثيرا ما استعمل في معنى التخيير؛ لأنه يحمل عدة معان على حسب السياق ونوع الكلام السابق له، ولعل الواضع لهذه القاعدة أراد استعمال "أو" في الآيات التي جاء فيها ذكر الكفارات بالتحديد، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾[1]، حيث لايمكن أن يكون المراد من الحرف "أو" غير معنى التخيير، لتحقق الشروط الواجب توافرها لإفادته هذا المعنى، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن

(1) سورة البقرة، الآية: 196.

يَتَمَآسَّاۚ ذَٰلِكُمۡ تُوعَظُونَ بِهِۦۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ ٣ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ شَهۡرَيۡنِ مُتَتَابِعَيۡنِ مِن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۖ فَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ فَإِطۡعَامُ سِتِّينَ مِسۡكِينٗاۚ ﴾[1]؛ وهذه الآية بينة في كون المكفر لا يمكنه الانتقال من خصلة من خصال الكفارة إلا بعد العجز عن الأولى أو فقدها.

**ثانيا: العطف وأحكامه:**

لما كانت هذه القاعدة الفقهية تضبط التعامل مع أسلوب العطف، فكان من المناسب أن أخصص هذا المبحث لإلقاء الضوء على هذا الأسلوب من حيث معناه، أنواعه، أحكامه.

**تعريفه وأنواعه:**

أولا: عطف البيان، وهو: تابع[2] جامد غالبا يخالف متبوعه في لفظه، ويوافقه في معناه[3]. وعطف البيان تابع يطابق متبوعه في أربعة أمور وهي:

1 . يوافق متبوعه في حركته الإعرابية من حيث الرفع والنصب والجر.

2 . يوافق متبوعه في تعريفه وتنكيره.

3 . يوافقه في تذكيره وتأنيثه.

4 . يوافقه في إفراده وتثنيته وجمعه.

فعطف البيان يوافق متبوعه في هذه الأمور الأربعة، كقولنا: "الحسين بن علي من آل بيت النبي صلى الله عليه وسلم "، فقولنا: "ابن" بيان أزال اللبس عن الحسين؛ لأنه بدونها مبهم فقد يكون الحسين ابن على وقد يكون غيره،

وهو تابع وافق متبوعه من حيث التعريف والتنكير، فالحسين معرفة بالعلمية، وابن معناها معنى الحسين؛ لأن المقصود من الكلمتين ذات واحدة، غير أن الثانية أوضحت الأولى مع أنها تخالفها لفظا.

---

(1) سورة المجادلة، الآية: 3-4.

(2) التابع لفظ متأخر دائما يتقيد في نوع إعرابه بنوع الإعراب في لفظ معين متقدم عليه، يسمى المتبوع. ينظر النحو الوافي لعباس حسن، ط: الرابعة. مطبعة: دار المعارف بمصر: 434/3.

(3) ينظر المصدر السابق: 541/3.

ووافقه من حيث حركته الإعرابية فكل منهما كان مرفوعا، رفع الحسين بالابتداء وتبعه "ابن" بالتبعية.

ووافقه من حيث التذكير والتأنيث، فذكر التابع وهو ابن تبعا لتذكير المتبوع وهو الحسين.

ووافقه من حيث الإفراد فكل منهما مفرد.

ثانيا: عطف النسق: عطف النسق هو: تابع يتوسط بينه وبين متبوعه حرف من حروف عشرة كل منها يسمى "حرف عطف، ويؤدي معنى خاصا"[1].

وحروف العطف هي: .

1. الواو: وتفيد مطلق الجمع والاشتراك، تقول: جاء محمد وعلي، فلا تفيد الواو ترتيبا، وإنما تفيد مطلق الجمع فقط.

2. الفاء: وتفيد العطف والترتيب، فقولك: جاء محمد فعلي، يفيد أن مجيء علي كان بعد مجيء محمد.

3. ثم: وتفيد العطف والترتيب والتراخي، فعندما تقول: جاء محمد ثم علي نفهم أن مجيء علي كان متأخرا عن مجيء محمد.

4. حتى: وتدل على بلوغ المعطوف الغاية في الزيادة أو النقص بالنسبة للمعطوف عليه، تقول: لم يبخل الغني بالمال حتى الآلاف[2].

5. أم: وهي على نوعين: .

الأول: المتصلة: وهي على قسمين: أ/ المسبوقة بهمزة التسوية، وهي المسبوقة بلفظ "سواء" أو لفظ "لا أبالي"، ومتوسطة بين جملتين، كقوله تعالى: ﴿ وَسَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾[3].

---

(1) النحو الوافي: 556/3.

(2) لا تفيد حتى العطف إلا بشروط أربعة وهي: 1/ أن يكون المعطوف بها اسما، 2/ أن يكون الاسم المعطوف بها اسما ظاهرا، 3/ أن يكون المعطوف بعضا حقيقا من المعطوف عليه أو شبيها بالبعض أو بعضا بالتأويل. 4/ أن تكون الغاية محققة لفائدة جديدة. ينظر المصدر السابق: 580/3-582.

(3) سورة يس، الآية: 10.

ب/ المسبوقة بهمزة استفهام يطلب بها وبأم التعين، وتعطف فيه المفردات والجمل أو المفرد والفعل.

الثاني: المنقطعة أو المنفصلة: وهي تقع بين جملتين لكل منهما معنى خاص يخالف معنى الأخرى.

6. أو: ويكون في أغلب استعمالاته عاطفا، ويفيد عدة معاني أشهرها التخيير، وسيأتي تفصيل هذه المعاني وشروط إفادته التخيير باعتباره أحد الحرفين المقصودين بهذا البحث.

7. إما: وهو حرف على ما يرى بعض النحاة حرف عطف بمعنى أو، كقولك: امنح السائل إما دينارا وإما دينارين.

8. لكن: حرف عطف يفيد الاستدراك، تقول: ما صاحبت الخائن لكن الأمين.

9. لا: حرف عطف يفيد نفي الحكم عن المعطوف بعد ثبوته للمعطوف عليه، كقولك: يفوز الشجاع لا الجبان.

10. بل: ويفيد العطف إذا دخل على مفرد، ويختص بعطف المفردات.

هذه بإيجاز حروف العطف وأشهر معانيها، ومن أراد المزيد فعليه بكتب النحو فسيجد فيها بغيته.

## معنى "أو" واستعمالاتها عند النحويين والأصوليين:

**أولا**: معناه واستعماله عند النحويين:

حرف " أو" يكون في أغلب استعمالاته عاطفا، فيعطف المفردات والجمل في اللغة على اثني عشر وجها: .

1 . للشك، نحو جاءني محمد أو علي

2 . للتخيير، نحو اشرب الماء أو اللبن.

3 . للإباحة، نحو جالس خالدا أو محمودا.

4 . بمعنى حتى، نحو لألزمنك أو تعطيني حقي.

5 . بمعنى الواو، نحو لا تأخذ بنصيحة جاهل أو متعصب.

6 . بمعنى بل، نحو تصدق علي بألف أو يزيد.
7 . بمعنى إلى، نحو أدرسه النحو أو يتقنه.
8 . للتبعيض، نحو قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ﴾[1].
9 . للتقريب.
10 . للتقسيم، نحو الكلمة: اسم أو فعل أو حرف.
11 . شرطية، نحو لأضربنه عاش أو مات.
12 . بمعنى إذن[2].

ويتحدد إفادة " أو" لأحد هذه المعاني التركيب والقرائن، وبما قبله من جملة طلبية أمرية، أو غير أمرية، أو جملة خبرية على الوجه الذي يجيء[3].

والذي يعنينا من هذه المعاني في هذا البحث إفادته لمعنى التخيير؛ لذلك سوف اقتصر على ذكر شروط تأديته معنى التخيير دون غيرها، ومن أهم هذه الشروط:

أن يكون الأسلوب قبلها مشتملا على صيغة دالة على الأمر، مثاله: كأن يقول والد لولده هاتان أختان، فتزوج هذه أو تلك. فـ"أو" في مثل هذا المثال لا تكون إلا للتخيير لأمرين:

الأول: أنها سبقت بأمر وهو قوله: "تزوج".

الثاني: المانع الشرعي وهو قرينة دالة على التخيير، لأن الدين يحرم الجمع بين الأختين في الحياة الزوجية القائمة. فكانت "أو" للتخيير دون غيره من المعاني الأخرى التي قد يشبه بها.

---

(1) سورة البقرة، الآية: 135.
(2) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز. لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي، ت: 817هـ، مطبعة/ المكتبة العلمية بيروت: 122/2، والنحو الوافي: 603/3-611.
(3) النحو الوافي: 603/3.

**ثانيا**: معناه واستعماله عند الأصوليين:.

أشار الأصوليون عند ذكرهم للحرف "أو" باعتباره أحد حروف المعاني، لبعض ما يفيده هذا الحرف من معان، غير أنهم وافقوا النحويين في إفادته لمعنى التخيير.

ولم يخالف الأصوليون في ما ذهب إليه النحويون فيما اشترطوه لإفادة "أو" للتخيير، وذلك ظاهر من خلال ما ضربوه من أمثلة، ومن ضمن ما استشهدوا به قوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾(1). فالآية صدرت بقوله تعالى: "وأتموا الحج والعمرة لله...". وهو أمر وهذا ما اشترطه النحويون لإفادة معنى التخيير.

والأمر الآخر وجود القرينة وإن كانت عقلية إلا أنها مانعة من الجمع بين الأمور الثلاثة: الفدية والصيام والصدقة، لاستحالة أن يكون مراد الله تعالى أن يلزم المخالف بهذه الكفارات الثلاث، فتعين أن يكون مخيرا في الإتيان بواحدة منهن.

قال السرخسي(2): "وأما "أو" فهي كلمة تدخل بين اسمين أو فعلين، وموجبها باعتبار أصل الوضع يتناول أحد المذكورين"(3).

## الفاء واستعمالاتها وأحكامها عند النحويين والأصوليين:

### أولا: الفاء عند النحويين:

الفاء تفيد في الغلب العطف والترتيب والتعقيب.

---

(1) سورة البقرة، الآية: 196.

(2) هو محمد بن أحمد بن سهل، أبوبكر شمس الأئمة، من كبار علماء الحنفية، من أهل خرسان، من شيوخه: عبدالعزيز الحلواني، ومن تلاميذه: الحضيري وغيره، من مؤلفاته: المبسوط، وأصول السرخسي وغيرهما. ت: 1090هـ. ينظر أصول الفقه تاريخه ورجاله: 194.

(3) ينظر أصول السرخسي لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي. تحقيق: رفيق العجم. الطبعة: الأولى. مطبعة: دار المعرفة بيروت – لبنان : 227/1، وإيضاح المحصول من برهان الأصول لأبي عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد المزري. تحقيق: عمار الطالبي. الطبعة: الأولى 2001م. مطبعة: دار الغربي الإسلامي. 177، والأحكام في أصول الأحكام لعلي بن محمد الآمدي. تحقيق: سيد الجميلي. الطبعة: الثالثة م: دار الكتاب العربي: 103/1.

والترتيب نوعان: .

**معنوي**: وهو ما كان زمن تحقق المعنى في المعطوف متأخرا عن زمن تحققه في المعطوف عليه. نحو: درس المجتهد فنجح فتخرج. فزمن الدراسة سابق لزمن النجاح وزمن النجاح سابق لزمن التخرج.

**ذكري**: وهو ما يكون وقوع المعطوف بها بعد المعطوف عليه بحسب التحدث عنهما في كلام سابق، وترتيبهما فيه لا بحسب زمان وقوع المعنى على أحدهما. كقولك لمؤرخ: حدثنا عن بعض الأنبياء كآدم ومحمد وعيسى ونوح. فيقول: اكتفي اليوم بالحديث عن: محمد فعيسى.

فوقوع عيسى بعد الفاء لم يقصد به الترتيب الزمني التاريخي؛ لأن عيسى عليه السلام متقدم على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في الزمن، وإنما قصد مراعاة الترتيب الذكري (أي اللفظي) الذي ورد أولا في كلام السائل.

والمراد بالتعقيب: عدم المهلة بين المعطوف والمعطوف عليه نحو: وصلت الطائرة فخرج المسافرون. فخروج المسافرين جاء سريعا بعد وصول الطائرة.

**أحكامها:**

للفاء أحكام ومنها: .

1- أنها لا تنفصل عن معطوفها بفاصل، فلابد من اتصالهما في غير الضرورة الشعرية.

2- أنها تعطف المفردات والجمل.

3- يجوز حذفها بقرينة. نحو قطعت سنوات الدراسة: الأولى الثانية الثالثة.

**استعمالاتها:**

الغالب في استعمال الفاء العطف والترتيب، إلا أنها قد تستعمل استعمالات أخرى منها:

1- الدلالة على السببية، بأن يكون المعطوف متسببا عن المعطوف عليه، وهي التي ينتصب بعدها الفعل المضارع بأن المستترة وجوبا.

2- فاء الفصيحة: وهي فاء تفصح وتكشف عن محذوف، وتفصح عن جواب شرط مقدر.

**ثالثا: الفاءعند الأصوليين:**

وافق الأصوليون النحويين في أن الغالب إفادة الفاء للعطف والترتيب. قال السرخسي: وأما الفاء فهو للعطف، وموجبه التعقيب بصفة الوصل"[1].

**ثالثا:الكفارات: أنواعها وأحكامها:**

إن هذه القاعدة الفقهية تضبط استعمال حرفي العطف "أو، والفاء" في القرآن الكريم، وقد ورد هذان الحرفان في القرآن الكريم في عدد كثير من آياته منه المتعلق بالتوحيد ومنها المتعلق بالأخلاق، ومنها المتعلق بالأحكام الفقهية، وقد عزمت أن أخصص هذا المبحث بالآيات المتعلقة بالكفارات.

**الكفارة لغة واصطلاحا:**

**أولا: الكفارة لغة:**

كَفَّارة على وزن فعَّالة صيغة مبالغة من كفر بفتح الكاف والفاء بمعنى ستر وغطى.

وأصل الكفر بفتح الكاف وسكون الفاء: الستر والتغطية[2]. والكفر على أربعة أنحاء: .

1- كفر إنكار: بأن لا يعرف الله أصلا ولا يعترف به، فيكفر بقلبه ولسانه ولا يعرف ما يذكر له من التوحيد، وكذلك روي في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾[3]، أي الذين كفروا بتوحيد الله.

---

(1) ينظر أصول السرخسي: 222/1، إيضاح المحصول من برهان الوصول للمازري: 172، والأحكام للآمدي: 1/ 102.

(2) ينظر لسان العرب المحيط لابن منظور.تقديم: عبد الله العلايلي. إعداد: يوسف الخياط. م: دار لسان العرب – بيروت. مادة "كفر": 273/3.

(3) سورة البقرة، الآية: 6.

2- كفر جحود: وهو أن يعترف بقلبه ولا يقر بلسانه، فهذا كافر جاحد ككفر إبليس، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ﴾[1]، يعني كفر الجحود.

3- كفر المعاندة: وهو أن يعرف الله بقلبه ويقر بلسانه ولا يدين به حسدا وبغيا ككفر أبي جهل، وأضرابه.

4- كفر النفاق: وهو أن يقر بلسانه، ويكفر بقلبه، ولا يعتقد بقلبه. فهذه الأنحاء كلها: الإنكار والجحود والمعاندة والنفاق"[2].

**ثانيا: الكفارة اصطلاحا: .**

الكفارة في اصطلاح الشرعيين: جزاء مقدر من الشرع لمحو الذنب[3].

**العلاقة بين المعنيين:**

الكفارة في اللغة الستر والتغطية كما سبق، وفي الشرع: تكفير للذنوب، وتكفير الذنوب سترها وتغطيتها، فهما يجتمعان في تحقيق الستر والتغطية.

**ثالثا: أنواع الكفارات:**

إن مصادر الكفارات ثلاثة: القرآن الكريم، والسنة النبوية، والقياس. وسوف اكتفي بذكر الكفارات التي مصدرها القرآن الكريم باعتبارها المقصودة بهذه القاعدة، وهي:

1- كفارة القتل، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ﴾[4].

---

(1) سورة البقرة، الآية: 89.

(2) ينظر لسان العرب لابن منظور مادة "كفر" : 273/3.

(3) ينظر معجم الصطلحات والألفاظ الفقهية. لمحمود عبد الرحمن عبد المنعم.مطبعة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع: 148/3.

(4) سورة النساء، الآية: 92.

2- كفارة الظهار: وهي كفارة يؤديها المظاهر من زوجته. لقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ ذَٰلِكُمۡ تُوعَظُونَ بِهِۦۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ ﴾(1).

3- كفارة اليمين: وهي كفارة الحنث في اليمين أوجبها الله تعالى لزجر من يستخف بقدسيته. قال تعالى: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖۖ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ إِذَا حَلَفۡتُمۡۚ ﴾(2).

4- كفارة الإيلاء: لقوله تعالى: ﴿ لِّلَّذِينَ يُؤۡلُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ تَرَبُّصُ أَرۡبَعَةِ أَشۡهُرٖۖ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾(3).

5- كفارات الحج: وهي كفارة الإحصار، وكفارة حلق الرأس، وكفارة المتمتع. لقوله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِۚ فَإِنۡ أُحۡصِرۡتُمۡ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ ٱلۡهَدۡيِۖ وَلَا تَحۡلِقُواْ رُءُوسَكُمۡ حَتَّىٰ يَبۡلُغَ ٱلۡهَدۡيُ مَحِلَّهُۥۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ بِهِۦٓ أَذٗى مِّن رَّأۡسِهِۦ فَفِدۡيَةٞ مِّن صِيَامٍ أَوۡ صَدَقَةٍ أَوۡ نُسُكٖۚ فَإِذَآ أَمِنتُمۡ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلۡعُمۡرَةِ إِلَى ٱلۡحَجِّ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ ٱلۡهَدۡيِۚ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖ فِي ٱلۡحَجِّ وَسَبۡعَةٍ إِذَا رَجَعۡتُمۡۗ تِلۡكَ عَشَرَةٞ كَامِلَةٞۗ ﴾(4).

6- الكفارة الصغرى (فدية الإفطار في رمضان) لقوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ ﴾(5).

---

(1) سورة المجادلة، الآية: 3.

(2) سورة المائدة، الآية: 89.

(3) سورة البقرة، الآية: 226.

(4) سورة البقرة، الآية: 196.

(5) سورة البقرة، الآية: 148.

**رابعا:تطبيقات القاعدة من خلال آيات الكفارات:**

إن آيات القرآن التي جاء فيها التخيير أو وجوب الترتيب في الكفارت، هي: كفارة الظهار، وكفارة اليمين، وكفارات الحج، وكفارة صيد الحرم، وفيما يلي تفصيل هذه الكفارات وأقوال أهل العلم فيها، وسوف أخصص لكل كفارة مطلب خاص.

**1/ كفارات الحج[1]:**

الأصل في كفارات الحج قول الله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِۖ وَلَا تَحْلِقُواْ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْيُ مَحِلَّهُۥۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍۚ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌۗ ﴾[2].

وهي ثلاث كفارات جاء ذكرها في الآية، وهي: .

1ـ الإحصار: وهو منع المحرم عن الوقوف بعرفة أو الطواف أو عنهما معا لعذر شرعي، كالمنع بالمرض أو العدو ونحوهما. وقد اختلف الفقهاء فيه اختلافا كثيرا يرجع فيه إلى مظانه[3] باعتباره لا يخدم موضوع بحثنا.

2ـ الحلق: لمن اضطر وهو محرم إلى حلق الرأس لضرر من قمل أو مرض أو نحوهما فله حلقه في الإحرام وعليه الفدية، وهو أمر مجمع عليه لورود الكتاب بذلك والسنة[4].

واختلفوا في حق من فعل ذلك من غير ضرورة على قولين: .

**الأول:** تجب عليه الفدية المنصوص عليها، وهو قول مالك[1].

(1) الحج في اللغة: القصد انظر لسان العرب لابن منظور. مادة "حج"، وفي الشرع: حضور جزء من عرفة ساعة من ليلة النحر وطواف بالبيت سبعا وسعي بين الصا والمروة بإحرام. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية لمحمود عبد المنعم: 550/1.

(2) سورة البقرة، الآية: 196.

(3) ينظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد لمحمد بن رشد القرطبي. ط: الثامنة. مطبعة: دار المعرفة بيروت–لبنان: 354/1–357.

(4) المصدر السابق: 365/1.

**الثاني**: أنه يجب عليه هدي، وهو قول أبي حنيفة والشافعي وابن حنبل[2].

وما تجب فيه فدية الأذى، فإن العلماء أجمعوا على أنها ثلاث خصال على التخيير: الصيام والإطعام والنسك.

واستدلوا بقوله تعالى: "ففدية من صيام أو صدقة أو نسك". حيث فصل بين الخصال الثلاث بـ"أو" وهي تفيد التخيير[3].

3. التمتع والقران: الانتفاع بثواب العمرة أو سقوط وجوبها لمن يقول بأنها واجبة مع إسقاط السفر لها إذا أداها مع سفر الحج، أو انتفع بالحل بألا يبقى في كلفة الإحرام مدة طويلة، **ولا** خلاف في وجوبها على المتمتع مع اختلافهم في حقيقة المتمتع حيث اشترط المالكية في التمتع سبعة شروط وهي: .

1 . أن تقدم العمرة على الحج.
2 . أن يحل المعتمر قبل الإحرام بالحج.
3 . أن تحصل العمرة في أشهر الحج.
4 . أن تكونا في عام واحد.
5 . أن لا يعود المعتمر إلى بلده أو مثله.
6 . أن لا يكون من أهل مكة.
7 . أن تكونا على شخص واحد.

واشترط الشافعية خمسة شروط، وهي: .

1. تقديم العمرة على الحج
2 . أن يحرم بالعمرة في وقت الحج
3 . أن يحج في تلك السنة.
4 . أن يحج مع أهل مكة.
5 . أن يحرم من مكة.

وهكذا بقية المذاهب كانت شروطها لا تتجاوز ما اشترطه المالكية، ولا دون ما اشترطه الشافعية.

---

(1) الذخيرة لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي. تحقيق: محمد بوخبزة. الطبعة: الأولى. مطبعة: دار الغرب الإسلامي: 309/3.

(2) كتاب المبسوط لشمس الدين أيوب أبو بكر محمد السرخسي. تقديم: خليل محيي الدين.الطبعة: الأولى. مطبعة: دار الفكر: 66/2، وروضة الطالبين لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي. تحقيق: فؤاد بن سراج عبد الغفار. مطبعة: المكتبة التوقفية: 390/2، والمغني لعبدالله بن قدامة المقدسي على مختصر عمر بن حسين بن أحمد الخرقي. مطبعة: عالم الكتب بيروت: 298/3.

(3) ينظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد: 366/1.

ومن أحرم بالتمتع وجب عليه الهدي، فإن لم يجد بأن لم يقدر على ثمنه، أو لم يجده أصلا انتقل إلى الخصلة الثانية وهي الصيام: صيام ثلاثة أيام في الحج، وسبعة بعد رجوعه إلى بلده على الترتيب، حيث فصل بين الكفارتين بقوله تعالى: "...فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم".

**2/ كفارة الصيد**: وهو إمساك الحيوان الذي لا يألف باليد أو بوسيلة من وسائل الاصطياد.

والأصل فيها قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ هَدۡيَۢا بَٰلِغَ ٱلۡكَعۡبَةِ أَوۡ كَفَّٰرَةٞ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوۡ عَدۡلُ ذَٰلِكَ صِيَامٗا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمۡرِهِۦۗ ﴾[1].

فالصيد وقع تحريمه في حالين: كون الصائد محرما، وفي حال كون الصيد من صيد الحرم ولو كان الصائد غير محرم.

والصيد الذي يحرم على المحرم صيده ما توافرت فيه الشروط التالية: .

1- أن يكون بريا. لقوله تعالى: ﴿ أُحِلَّ لَكُمۡ صَيۡدُ ٱلۡبَحۡرِ وَطَعَامُهُۥ ﴾[2].

2- أن يكون متوحشا من أصل الخلقة سواء كان مأكولا أو غير مأكول، إلا المتوحش الذي يبتدىء بالأذى غالبا فللمحرم قتله، ولا شيء عليه.

3- أن لا يصول مأكول اللحم على محرم، فإن صال على محرم فقتله فلا جزاء عليه، خلافا لأبي حنيفة.

**جزاء قتل الصيد:**

جزاء قتل الصيد أحد ثلاثة أنواع على التخيير عند الجمهور، وهي: .

**النوع الأول**: جزاء مثل الصيد الذي قتله من النعم: الإبل والبقر والغنم قدرا وصورة.

---

(1) سورة المائدة، الآية: 95.

(2) سورة المائدة، الآية: 96.

**النوع الثاني**: قيمة الصيد طعاما، بأن يقوم الصيد طعاما من غالب قوت أهل المكان الذي يخرج فيه.

**النوع الثالث**: عدل الطعام الذي قوم به الصيد صياما لكل مد صوم يوم، في أي زمان ومكان شاء.

فهذه ثلاث خصال أوجبها الله تعالى على الصائد في حال الإحرام، وفي الحرم، وغير الحرم إن كان محرما، وهي على التخيير بحيث يجوز له الانتقال إلى الخصلة الثانية مع وجود الأولى والقدرة على الإتيان بها؛ لأن هذه الخصال عطفت بحرف العطف "أو" المفيد للتخيير.

**1/ كفارة الظهار**[1]:

الأصل فيها قول الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ ذَٰلِكُمۡ تُوعَظُونَ بِهِۦۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ ٣ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ شَهۡرَيۡنِ مُتَتَابِعَيۡنِ مِن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۖ فَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ فَإِطۡعَامُ سِتِّينَ مِسۡكِينٗاۚ ذَٰلِكَ لِتُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۚ وَتِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[2].

هذه الآيات بينت أن من ظاهر من زوجته بأي لفظ من ألفاظ الظهار وأراد أن يعود وجب عليه أن يكفر قبل العود الذي عبر عنه بالمس، وذكرت الآيات ثلاثة أنواع من الكفارات فصل بين الأولى والثانية بقوله تعالى: "فمن لم يجد"، وبين الثانية والثالثة بقوله تعالى: "فمن لم يستطع: الدال على الترتيب، فوجب على المكفر أن يكفر عما ارتكبه بأحد هذه الكفارات الثلاث حسب قدرته واستطاعته، الأول فالأول حسب ما ورد ذكرها في الآيات، فمن كان بمقدوره التكفير بعتق رقبة

---

(1) الظهار لغة: الظهار بكسر الظاء: اشتقاقه من الظهر، الظهار والتظهر والتظاهر مشتق من الظهر، وخصوا الظهر؛ لأنه موضع الركوب، والمرأة مركوبة إذا غشيت. انظر لسان العرب لابن منظور مادة " ظهر": واصطلاحا: أن يشبه امرأته أو عضوا يعبر به عن بدنها أو جزء منها شائعا بعضو لا يحل النظر إليه من أعضاء من لا يحل له نكاحها على التأبيد. انظر معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية لمحمود عبد المنعم: 454/2.

(2) سورة المجادلة، الآية: 3-4.

وجب عليه عتق رقبة، ولا يجوز له الانتقال إلى التكفير بالصوم أو الإطعام إلا إذا عجز، وهو قول جمهور الفقهاء.

قال ابن قدامة[1]: كفارة المظاهر القادر على الإعتاق عتق رقبة لا يجزئه غير ذلك بغير خلاف علمناه بين أهل العلم"[2].

قال القرطبي[3]: "ذكر الله عز وجل الكفارة هنا مرتبة فلا سبيل إلى الصيام إلا عند العجز عن الرقبة، وكذلك لا سبيل إلى الإطعام إلا عند عدم الاستطاعة على الصيام، فمن لم يطق الصيام وجب عليه إطعام ستين مسكينا..."[4].

**3/ كفارة اليمين[5]:**

والأصل فيها قول الله تعالى: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ

---

(1) هو أبومحمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي ثم الدمشقي، كان إمام أهل عصره في اللغة والنحو. ت: 620هـ. ينظر فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتبي. تحقيق: إحسان عباس. مطبعة: دار صادر: 158/2.

(2) المغني لأبن قدامة: 359/7، وحاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه الإمام أبي حنيفة لمحمد أمين الشهير بابن عابدين. طبعة سنة: 2000. مطبعة: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع: 518/3-525، التفريع لأبي القاسم عبدالله بن الحسين بن الجلاب. تحقيق: حسين بن سالم الدهماني. الطبعة: الأولى. مطبعة: دار الغرب الإسلامي: 96/2، وروضة الطالبين للنووي : 253/6.

(3) هو أبوعبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الأندلسي القرطبي المفسر. كان أحد العلماء الزاهدين، من مؤلفاته: الجامع لأحكام القرآن، والتذكرة بأمور الآخرة، وغيرهما. ت: 671هـ. ينظر الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب لابن فرحون المالكي. تحقيق: مأمون الجنان. الطبعة: الأولى. مطبعة: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان: 406، والأعلام للزركلي: 322/5.

(4) الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي. الطبعة: الثانية، مطبعة: دار الشام للتراث بيروت - لبنان: 285/17.

(5) اليمين في اللغة: اليد القابلة لليد اليسرى، وأطلقت على الحلف؛ لأنهم كانوا إذا تحالفوا أخذ كل بيمين صاحبه. ينظر لسان العرب لابن منظور: مادة " يمن ": 1017/3.

وفي الشرع: تقوية أحد طرفي الخبر من الفعل والترك بالمقسوم به وتحقيق الأمر وتوكيده بذكر اسم الله تعالى أو بصفة من صفاته، وهو تعظيم المقسم به. ينظر معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية لمحمود عبد الرحمن: 518/3.

قسم الفقهاء اليمين إلى ثلاثة أقسام وهي: اللغو وهي التي لا يتعلق بها حكم، المنعقدة وهي أن يحلف على أمر في المستقبل بأن يفعله أو لا يفعله ثم يحنث في يمينه، وهذه تجب فيها الكفارة، والغموس، وهي: اليمين التي يتعمد فيها الإنسان الكذب، وقول الجمهور أن هذه اليمين يمين مكر وخديعة وكذب فلا تنعقد، ولا كفارة فيها. روائع البيان تفسير آيات الأحكام لمحمد علي الصابوني. مطبعة: عالم الكتب: 563/1.

أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[1].

بينت الآية أن من حلف على يمين فحنث فيها، فعليه خصلة من خصال الكفارة: إما إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم إن شاء، أو عتق رقبة، فإن لم يجد شيئا من ذلك صام.

فالخصال الثلاث الأولى في كفارة اليمين أيها فعل الحانث أجزأ عنه بالإجماع؛ لأن "أو" للتخيير، وقد بدأ سبحانه وتعالى في هذه الكفارات بالأسهل فالأسهل، فالإطعام أسهل وأيسر من الكسوة، كما أن الكسوةأيسر وأسهل من العتق، فكانت الخصال فيها معطوفة ب"أو" من الأدنى إلى الأعلى.

فإن لم يقدر على واحدة من هذه الخصال الثلاثة كفر بصيام ثلاثة أيام.

قال ابن قدامة: أجمع أهل العلم على أن الحانث في يمينه بالخيار إن شاء أطعم وإن شاء كسا وإن شاء أعتق، أي ذلك فعل أجزأه؛ لأن الله تعالى عطف بعض هذه الخصال على بعض بحرف "أو" وهو للتخيير... وإن لم يجد طعاما ولا كسوة ولا عتقا انتقل إلى صيام ثلاثة أيام، وهذا لا خلاف فيه"[2].

قال القرطبي: قوله تعال: "فمن لم يجد" معناه لم يجد في ملكه أحد هذه الثلاثة: من الإطعام أو الكسوة أو عتق الرقبة بإجماع"[3].

---

(1) سورة المائدة، الآية: 89.

(2) المغني لابن قدامة: 735/8-752، والمبسوط للسرخسي: 144/8، والمدونة الكبرى لمالك بن أنس الأصبح ومعها مقدمات ابن رشد. طبعة سنة: 1986م. مطبعة: دار الفكر: 42/2، والأم لمحمد بن أدريس الشافعي. إعداد: يوسف عبد الرحمن. الطبعة: الأولى، مطبعة: دار المعرفة: 67/7.

(3) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: 282/6.

## الخاتمة:

أحمد الله الفتاح العليم أن أعاننا ووفقنا لختم هذه الدراسة المتواضعة لبعض آيات كتابه الكريم، والصلاة والسلام على معلم الناس الخير وعلى آله وصحبه ومن تبعه إلى يوم الدبن.

وبعد:

فإنني بعد هذه الرحلة العلمية القصيرة الممتعة لجمعها بين علم النحو واللغة والفقه وأصوله والتفسير، فقد توصلت إلى النتائج التالية: .

1. إن علم القواعد الفقهية يوفر للفقيه الكثير من الجهد والوقت.
2. ثبت من خلال تطبيقات القاعدة صحتها، ولم تتخلف في آية من آيات القرآن الكريم المتعلقة بالكفارات.
3. أن كفارة فدية الأذى في الحج ثلاث خصال على التخيير: الصيام والإطعام والنسك؛ للفصل بينها بالحرف "أو" المفيد للتخيير.
4. وأن كفارة المتمتع على الترتيب، الهدي، فإن لم يجد فالصيام.
5. وجزاء قتل الصيد ثلاثة أنواع على التخيير عند الجمهور.
6. وكفارة المظاهر من زوجته على الترتيب حيث فصل بين خصالها بقوله تعالى: . "فمن لم يجد" في الأولى، وقوله: "فمن لم يستطع" في الثانية.
7. أن الحانث في يمين وجب عليه أن يكفر بالإطعام أو الكسوة أو العتق على التخيير، فإن لم يقدر على واحدة من هذه الخصال الثلاث كفر بصيام ثلاثة أيام.

هذه خلاصة ما توصلت إليه، وأسأل الله العلي القدير أن ينفع بها وأن يجعلها في ميزان حسناتنا إنه على ما يشاء قدير وبالإجابة جدير ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

# المسعى الجديد
# بين الرفض والتأييد

د. جمال محمد عز الدين الغرياني

**بسم الله الرحمن الرحيم**

الحمد لله الذي بحمده تتم الصالحات، والصلاة والسلام على من بعثتُه ختمت الرسالات.

وبعد:

فموسم الحج من أعظم المواسم الدينية عند المسلمين، فيه يؤدون شعائرهم في مشاعرهم المختلفة، ويقتدون بنبيهم ﷺ، القائل فيما رواه مسلم: «لتأخذوا مناسككم»[1].

ومن بين تلك المشاعر، الصفا والمروة، التي شهد أمر توسعتها الكثير من الشد والجذب، بين مجيز ومانع، حتى وصل الأمر بالبعض إلى الفتوى بإلزام المحرم بالدم لسعيه في غير محل السعي، أو عدم جواز العمرة، أو التحلل باعتباره من جملة من أحصر.

وقد رأيت – بما وفق الله – أن أتكلم في هذا الموضوع ذاكرا ما أعتبره أدلة تجيز أمر هذه التوسعة، ومناقشة المانعين من ذلك.

وقد قسمت بحثي هذا إلى مبحثين وخاتمة:

**المبحث الأول**: في الأدلة التي تثبت عدم صحة قصر المسعى الشرعي في المسعى الحالي قبل التوسعة وأن له اتساعا زائدا على ذلك.

**المبحث الثاني**: في مناقشة أدلة المانعين، وبيان قصورها وعدم وفائها بالمقصود.

**الخاتمة**: أشرت فيها إلى جملة من النقاط الرئيسة في الموضوع.

(1) صحيح مسلم. كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبا. حديث رقم: 1297.

## المبحث الأول: في الأدلة

**التمهيد:**

إنه من المعلوم أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين:

1- أحكام تعبدية: يجب الوقوف عند حد الشارع فيها من غير زيادة ولا نقصان، ويقتصر فيها -غالبا- على ما ورد زمانا ومكانا وهيئة.

2- أحكام عادية: الأصل فيها الالتفات إلى المعاني وعدم التحكم، وهي أحكام عقلت معانيها فصح التفريع عنها.

والحج – هذا الركن العظيم ذو المنزلة الكبيرة – من قسم العبادات، بل هو على ما رأى الشاطبي أكثر تعبدا من الجميع[1].

وعدم معقولية معانيه أدى بالملحدة –كما قال ابن العربي[2]- إلى إنكاره، فقالت: إن فيه تجريد الثياب وهو يخالف الحياء، والسعي وهو يناقض الوقار، ورمي الجمار لغير مرمى وذلك مضاد للعقل، فصاروا لذلك إلى إنكارها جميعا.

ولهذا المعنى كان يروى عن النبي ﷺ أنه كان يقول في تلبيته: «لبيك إله الحق»[3]، إشارة إلى حضور هذا الاعتذار في وقت هذه الأفعال المناقضة للعادة. قال ابن العربي: "ليس من شروط الولي مع العبد أن يفهم المقصود بجميع ما يأمر به، ولا أن يطلع على فائدة تكليفه، وإنما يتعين عليه الامتثال، ويلزمه الانقياد من غير طلب فائدة ولا سؤال عن مقصود"[4].

وربما كان الثواب الجزيل الذي أعطاه الله للحاج والمعتمر إنما هو لمكان الخضوع المطلق والانقياد التام لأحكام لا تعقل معانيها. والأثر الذي رتبه الشارع عن

---

(1) الاعتصام، ص: 376، وقد رأى ابن رشد أن الصلاة هي رأس العبادات التي وردت في الشرع لغير مصلحة معقولة. بداية المجتهد، ج1، ص: 94. وذهب ابن دقيق العيد إلى تعليل العبادات، وذكر أن كثيرا من الأعمال التي وقعت في الحج، ويقال فيها إنها تعبد ليست كما قيل. إحكام المكنون، ج2، ص: 71.

(2) القبس في شرح الموطأ، ج2، ص: 576.

(3) أخرجه البيهقي، كتاب الحج، حديث رقم 9114. السنن الكبرى، د5، ص 72. وأخرجه الشافعي في مسنده من كتاب المناسك بزيادة "لبيك" في آخره. الأم، ج 2، ص: 576.

(4) القبس، ج 2، ص 576.

القيام بتلك الشعائر بقوله ﷺ: «العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما، والحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة»[1]. وقوله ﷺ: «من حج لله ولم يرفث ولم يفسق، رجع كيوم ولدته أمه»[2] يجعل للمكان والزمان خصوصية في ذلك. قال الشعبي: "إنما جعل الله هذه المناسك ليكفر بها خطايا بني آدم"[3]، الأمر الذي يشير إلى أن شعائر الحج — هيئة وزمانا ومكانا — توقيفية، لا تخضع لاجتهاد إلا ما كان منه يحقق مناطا فيها، شأنه في ذلك شأن باقي محال التكليف، عبادة كانت أو عادة.

وقد وكل الشارع لنا من أمر الزمان التحقق من دخول أشهره، ومن أمر المكان التحقق من حدود مواضعه. وإذا كان من مقاصد الحج أن لا جدال فيه، لقوله تعالى: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلۡحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّۗ﴾[4]. فلا يمكن أن ينفيه ويبقي على أسبابه في واقع التكليف.

والذي يهمنا ذكره هنا من معنى الجدال — توطئة للمقصود — ما قال القرطبي عنه: "إنه أصح ما قيل في تأويله"[5]، وهو الجدال في وقته وفي موضعه؛ فيقف بعضهم بجمع (مزدلفة)، وبعضهم بعرفة، وبعضهم يتجادلون في الشهور حسب ما كانت عليه العرب من النسيء، فربما جعلوا الحج في غير ذي الحجة.

وما يستدعي اعتبارا خاصا لنفي الجدال — نظرا لخطورته — هو أن القرآن نفاه بـ(لا) التي لنفي الجنس العاملة عمل (إنّ)، والتي هي نص في نفي الجنس.

وقد أجمع القراء على الفتح فيها، كما قال القرطبي[6]، بخلاف الرفث والفسوق، فقرأ الجمهور بفتح أواخرها بنفس الاعتبار في (ولا جدال)، لأن المقصود النفي العام من الرفث والفسوق والجدال، وليكون الكلام على نظام واحد في عموم النفي كله، بحيث يكون المراد بالنفي وجوب انتفائها وأنها حقيقة بأن لا تكون.

(1) الموطأ: كتاب الحج، باب ما جاء في العمرة، حديث رقم 765.
(2) رواه البخاري، كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور، حديث رقم 1521.
(3) المنصف في الأحاديث والآثار، لابن أبي شيبة، ج/4، ص/ 557.
(4) البقرة: 197.
(5) الجامع لأحكام القرآن، ج/ 2، ص/ 410.
(6) الجامع لأحكام القرآن، ج/ 2، ص/ 408.

وقرأ ابن كثير وأبو عمرو برفع (رفث وفسوق) على أن (لا) أخت (ليس)، وهي ليست نصا في نفي الجنس، كما هو معلوم، فحملا الأولين على معنى النهي، أي: لا ترفثوا ولا تفسقوا. والثالث على معنى الإخبار بانتفاء الجدال. واستدل على ذلك بقوله ﷺ فيما رواه البخاري: «من حج لله فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه»[1]، وأنه لم يذكر الجدال[2]؛ لتعلق أسبابهما بمحل التكليف دونه على ما صح من معانيه.

وحتى يرتفع الجدال في الزمان والمكان كان لا بد من رفع أسبابه في ذلك.

أما الزمان، فقد حدد في الشرع في كثير من المواضع، أشهرها قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾[3]. وقوله ﷺ: «الحج عرفة»[4]. وهو تاسع ذي الحجة الذي يثبت دخوله برؤية هلاله أو بإكمال ذي القعدة ثلاثين يوما، وهو أمر لا يمكن أن يجادل فيه أحد.

وأما المكان، فقد بين الشارع مواضعه وحدوده بشكل واضح وجلي، ومن بين تلك المشاعر ذات الغرض الأصلي في بحثنا، مشعر الصفا والمروة، وعلى غرار باقي المشاعر فقد حدد بحدود لا يمكن معها وجود جدال ولا خلاف، خصوصا وأنه قد وقع التنصيص عليه بأنه من شعاعر الله، استجابة لدعاء سيدنا إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾[5].

فما هي حدوده طولا وعرضا؟ وما نصوص الشارع في ذلك؟

---

(1) كتاب الحج : باب فضل الحج المبرور، حديث رقم 1521.

(2) الكشاف للزمخشري، ج/ 1، ص/ 347.

(3) البقرة: 197.

(4) جزء من حديث أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الحج: باب ما جاء فيمن أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج. حديث رقم/ 889. وأبو داود في سننه، كتاب المناسك: باب من لم يدرك عرفة، حديث رقم/ 1947. بلفظ: "الحج يوم عرفة".

(5) البقرة: 128.

الأصل في إيجاب السعي بين الصفا والمروة قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴾[1]. والصفا والمروة اسمان لجبلين متقابلين، وأما الصفا – الذي هو مبدأ السعي – فهو في أصل جبل أبي قبيس، وأما المروة – الموضع الذي هو منتهى السعي – فهو في أصل جبل قعيقعان[2]، وقد أمرنا بحكم النص أن نطوف بهما، وله تعلق بالطول والعرض، وإطلاق النص القرآني (التطواف بهما) محمول على المفهوم من وضع الجبلين طولا وعرضا.

أما الطول فيجب فيه استيعاب المسافة بين الصفا والمروة بأن يلصق الساعي عقبه بأصل ما ذهب منه ورؤوس أصابع رجليه بما يذهب إليه منهما، وإن كان راكبا سيّر دابته حتى تضع حافرها على الجبل أو إليه[3]. قال الشافعي: "وأقل ما عليه في ذلك أن يستوفي ما بينهما مشيا أو سعيا"، وقال: "فإن كان إنما ترك من السابع ذراعا كان كهيئة ما لم يطف"[4]. وهذا لايوجد فيه اشتراطات إلا ما كان منها يحقق عدم ترك بعض من المسافة بينهما وإن كان قليلا، والأمر في الطول بسيط، وتحقيق المناط متيسر لا يحتاج لمزيد بحث.

وأما العرض فينبغي أن يحده عرض الجبلين غربا وشرقا، ولا يوجد ما يحدد العرض بغير ما ذكر، قال شمس الدين الرملي: "لم أر في كلامهم ضبط عرض المسعى"[5]، وما أشار إليه بعض الفقهاء والمؤرخين في ذلك – مما سيذكر بعد قليل – لا يقطع النزاع؛ إذ أقل ما فيه أنه مجمل متردد بين أن يكون وصفا للحد الشرعي لعرضه، أو إخبارا عن واقع للسعي في فترة ما، هذا إذا كنا في معزل عما سنذكر من

---

(1) البقرة: 158.

(2) شفاء الغرام بأخبار بلد الحرام، ج/ 1، ص/ 391-411. والتحرير والتنوير، ج/ 2، ص/ 60.

(3) المجموع، ج/ 8، ص/ 94. ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج/ 3، ص/ 291.

(4) الأم، ج/ 2، ص/ 324، كتاب الحج.

(5) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين الرملي، ج/ 3، ص/ 291. وانظر فتاوى الرملي مع الفتاوى الكبرى لابن حجر الهيثمي، ج/ 2، ص/ 86.

الأدلة، أما معها فأقل ما فيه أنه ظاهر في إخباره عن ذلك الواقع[1]، والنص المجمل الذي تتقابل فيه الاحتمالات يقوى أحدها فيصير ظاهرا فيه بفعل الأدلة والأمارات. من ذلك ما جاء في فتوى الشيخ محمد بن إبراهيم – التي بنت هيئة كبار العلماء فتواها بعدم جواز السعي عليها – بأن المسعى القديم مستوعب لمكان السعي عرضا لا تجوز الزيادة عليه، اعتمادا على ما ذكره بعض العلماء المتقدمين من أن عرض المسعى بنحو من خمسة وثلاثين ذراعا ونصف ذراع[2]، فكان لا بد في تحديده من الالتجاء إلى وضع يحسن التوافق عليه والمصير إليه بشكل ينتهي منه الجدال الذي جاء النص السابق لرفعه.

وإذا كان النص القرآني حدد المسعى بكونه بين الصفا والمروة فإن الحكم الشرعي الواضح في هذا الأمر هو أن يكون عرض المسعى محددا بعرض الجبلين، وأن العبرة هي بوضع الجبلين بحدودهما القديمة في أيام النبي ﷺ، هذا ما لا ينبغي أن يختلف فيه.

والسؤال: هل حدود الجبلين شرقا في أيام النبي ﷺ هي الحدود الحالية؟ أم أن تغيرا حدث فيها جراء التطورات العمرانية من فتح الطرق وإزالة المساكن وتوسيع الساحات؟

الأمر جرى فيه الخلاف المشهور الذي طرق أسماع القاصي والداني، فمن الناس من نفى حدوث تلك التغيرات فيه، ورتب عليه أن المساحة الموجودة في المسعى الحالي – قبل التوسعة – مستوعبة لعرض الجبلين، وأنه لا يصح السعي خارجها. ولم يسق هذا الفريق أدلة تثبت مدّعاه، بل ذكر ملاحظات في معرض الرد على من خالفه، سيأتي الرد عليها ومناقشتها.

---

(1) أي أنه يمثل حادثة عين لوصف المسعى في زمنهم لا غير، تماما مثل وصفهم لأبواب المسجد ونوافذه، وما فيه من قناديل وزخرفة، ونحو ذلك. وكل هذا حاصل بعد عصر النبي ﷺ. انظر المسعى وحكم زيارته الشرعية، د.سعود فنيسان، ص/ 32– 33. وانظر شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، ج/ 1، ص/ 298.

(2) انظر المسعى وحكم زيادته الشرعية، ص/ 25. وشفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، ج/ 1، ص/ 424.

إلا أني في هذا المقام الضيق سأذكر ما أعتبره أدلة تثبت عكس ما قالوه، وأن المسعى لم يكن حتى وقت قريب بهذا الضيق، وأن عوامل مختلفة هي التي أسهمت في جعله على هذا الوضع الحالي.

وقبل ذلك أود أن أشير إلى أني اتبعت المنهج الشاطبي في الاستدلال – الذي جعله خاصةَ كتابِه الموافقات – والذي يقوم على فكرة الاستقراء بجمع أدلة لا يسلم كل دليل منها على انفراده من توجه بعض أشكال المعارضة والرد عليه، وإنما بمجموعها – بما يشبه التواتر المعنوي- تكتسب القوة وتسلم من ذلك. وهذا المنهج ينبغي تفعيله واستخدامه فيما يراد قطع الاختلاف فيه، خصوصا إذا كان الأمر يمس موضوعا مهما مثل موضوعنا.

وقد استخدمه الشاطبي[1] في الاستدلال على حجية الأدلة كالإجماع، وفي الاستدلال على الفروع كوجوب الصلاة التي لم يحصل الحكم بالقطع بوجوبها إلا بالاعتماد عليه، أما كل دليل على حدة فيمكن رده بالاعتراض عليه بشكل من أشكال المعارضات، بما في ذلك الاستدلال بالآية الكريمة ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ لكونه استدلالا ظنيا؛ لتوقفه على المقدمات العشر التي حكموا بظنيتها.

**الدليل الأول**: يلزم من القول بأن عرض المسعى الحالي هو المسعى الشرعي الذي لا يجوز تعديه – والذي لم يبلغ عرضه 35.5 ذراعا بحكم ما قيل – أنه لم يكن هناك مسعى غيره، وأن الرسول ﷺ وسائر السلف سعوا فيه دون غيره. وهذا ما يفتقر إلى شهادة التاريخ، بل في تلك الشهادة ما يدل على عكس ذلك.

فقد "ذكر الأزرقي ما يقتضي أن موضع السعي فيما بين الميل الذي بالمنارة والميل المقابل له لم يكن مسعى إلا في خلافة المهدي العباسي بتغيير موضع السعي قبله في هذه الجهة، وإدخاله في المسجد الحرام في توسعة المهدي له ثانيا، لأنه قال: حدثني جدي قال: لما بنى المهدي المسجد الحرام وزاد في الزيادة الأولى، اتسع أعلاه وأسفله وشقه الذي يلي دار الندوة والشامي، وضاق شقه اليماني الذي يلي الوادي

(1) انظر الموافقات، ج/ 1، ص/ 35 وما بعدها.

والصفا، فكانت الكعبة في شق المسجد، وذلك أن الوادي كان داخلا لاصقا بالمسجد اليوم، قال: وكانت الدور وبيوت الناس من ورائه في موضع الوادي اليوم، إنما كان موضعه دور الناس، وإنما كان ذلك من المسجد إلى الصفا في بطن الوادي، ثم يسلك في زقاق ضيق حتى يخرج إلى الصفا من التفات البيوت فيما بين الوادي والصفا، وكان السعي في موضع المسجد الحرام اليوم، وكان باب دار محمد بن عباد بن جعفر عند جدار ركن المسجد الحرام اليوم عند موضع المنارة الشارعة في بحر الوادي فيها علم السعي، وكان الوادي يمر دونها في موضع المسجد الحرام اليوم"[1].

وكان ابتداء العمل في تلك الزيادة على ما ذكر الأرزقي سنة 167هـ، وقد اشتروا الدور فهدموا أكثر دار ابن عباد بن جعفر العائذي، وجعلو المسعى والوادي فيها[2].

وذكر الحافظ تقي الدين المكي المالكي المتوفى سنة 832هـ: أن الناس وغيرهم توالوا على السعي بموضع السعي اليوم، وما حفظ عن أحد منهم إنكارا لذلك، ولا أنه سعى في غير المسعى اليوم، وحال من بعد هؤلاء كحالهم إلا في عدم مشاهدتهم لتغيير ذلك، فيكون إجزاء السعي بمحل السعي اليوم مجمعا عليه عند من وقع التغيير في زمنهم وعند من بعدهم[3]. وقد نص في كلامه على أن ما أجمعوا عليه هو إجزاء السعي بمحل المسعى الجديد، لا أنهم قصروا السعي بهذا المسعى الجديد وأجمعوا على عدم جوازه في غيره.

وعليه فكيف يصح حصر المسعى في العرض المحدد المذكور في الفتوى السابقة، واعتباره عرضا شرعيا لا يصح الخروج عنه. إضافة إلى أن الاختلاف في تحديد العرض بأذرع الواقع بين العلماء يقلل من عدم الثقة بمضمون الفتوى السابقة.

فقد ذكر الحافظ تقي الدين المكي: أنا حررنا مقدار ما بين هذه الأعلام طولا وعرضا، وأنه من العلم الذي في حد باب المسجد الحرام المعروف بباب العباس

---

(1) شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، ج/ 1، ص/ 424-425.
(2) شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، ج/ 1، ص/ 425.
(3) المرجع السابق.

عند المدرسة الأفضلية إلى العلم الذي يقابله في الدار المعروفة بدار العباس يبلغ واحدا وثلاثين ذراعا وخمسة أسباع الذراع بذراع اليد، وهذا ينقض ما ذكره الأزرقي في مقدار ما بين هذين العلمين[1]، مما يجعل احتمال أن يكون ذلك التحديد إنما هو للمسافة الواقعة بين الأميال الخضر عرضا – التي يسن السعي بينها طولا – قائما، ومعلوم أنه لا يلزم من وضعها في مكان ما كونه حدا شرعيا للمشعر عرضا؛ لأن مهمتها في التحديد إنما هي باعتبار الطول من حيث إنها علامات لبدء السعي المطلوب في بطن الوادي، وهي حتى مع هذا الاعتبار المهم من الحيثية السابقة لم يوضع بعضها في مكان المطلوب، وذلك أن الميل الأخضر الأول للآتي من الصفا والمعلق بفناء المسجد لم يوضع بشكل دقيق في مكانه، ومن ثَم فهو لا يعتبر من النقطة التي يسن عندها ابتداء السعي (الرمل).

وقد ذكر الإمام الحافظ تقي الدين المكي[2] نقلا عن المحب الطبري في شرحه للتنبيه: أن ذلك الميل كان موضوعا على بناء، ثم على الأرض في الموضع الذي شرع منه ابتداء السعي، وكان السيل يهدمه ويحطمه فرفعوه إلى أعلى ركن المسجد، ولم يجدوا على السنين أقرب من ذلك الركن، فوقع متأخرا عن محل ابتداء السعي بستة أذرع.

ومثله نقله ابن حجر الهيثمي عن العزّ بن جماعة، ثم قال: "ولذلك سمي معلقا فوقع متأخرا عن مبدأ السعي بستة أذرع؛ لأنه لم يكن موضع أليق منه"[3].

ولذلك يكثر على لسان الفقهاء ذكر أنه ينزل يمشي حتى إذا كان دون الميل الأخضر المعلق بركن المسجد بنحو من ستة أذرع سعى سعيا شديدا[4]، ومقتضى ذلك أن الساعي إذا قصد الصفا من المروة لا يهرول حتى يجاوز هذين

---

(1) شفاء الغرام بأخبار بلد الحرام، ج/ 1، ص/ 424.

(2) شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، ج/ 1، ص/ 423.

(3) حاشية العلامة ابن حجر الهيتمي على شرح الإيضاح في مناسك الحج للنوري، ص/ 298.

(4) الأم، ج/ 2، ص/ 324. ونهاية المحتاج، ج/ 3، ص/ 294. ومواهب الجليل لشرح مختصر الخليل، للشيخ الحطاب، ج/ 3، ص/ 118.

العلمين بنحو ستة أذرع؛ لأجل العلة التي شرع لأجلها الإسراع في التوجه إلى المروة[1]. وفي المنصف[2] عن المجاهد قال: "هذا بطن المسيل الأول، ولكن الناس انتقصوا منه".

**الدليل الثاني:** لم يأت نص من الشارع، ولم يثبت عن أحد من العلماء القول بتحديد عرض المسعى، قال شمس الدين الرملي – وقد سئل: هل ضبط عرض المسعى؟ - : "لم أر من ضبطه وسكوتهم عنه لعدم الاحتياج إليه"[3].

**الدليل الثالث:** شهادة الشهود العدول – الذين يزيد عددهم عن ثلاثين شاهدا، وهم جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب، والذين تجاوز عمر أصغرهم سبعين عاما – التي تفيد بامتداد الجبلين شرقا امتدادا يتجاوز الأربعين مترا بارتفاع مساو لارتفاعهما حاليا، ومتضمنة الإقرار بمشاهدة البيوت التي هي ملك لبعضهم على الصخور المرتفعة التي هي جزء من جبل المروة، والتي أزيل بعضها أثناء التوسعة التي تمت عام 1375هـ[4].

ومعلوم أن شهادة الشهود تعتبر إثباتا مقدما على نفي من ينفي ذلك. والذي يشك[5] في أمر هذه الشهادة فيما يخص المكان - لظنيتها – كيف له أن

(1) شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، ج/ 1، ص/ 423.

(2) لابن أبي شيبة، ج/ 4، ص/ 335.

(3) فتوى العلامة الرملي، ج/ 2، ص/ 86.

(4) المسعى وحكم زيادته الشرعية، ص/ 53، الملحق 1.

(5) من جملة ما قيل في هذا الشأن: إن الشهادة لم تستكمل صورتها القانونية، الأمر الذي يترتب عليه انعدام أثرها. وهذا ليس بصحيح؛ لأن لفظة (شهد) غير منحصر استعمالها في شهادة الحكم، بل ترد بمعنى (أخبر) و(أعلم)، وإليك بعض الأمثلة:

- ما ورد في قصة سيدنا يوسف عليه السلام من قوله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ﴾ الآية: 26، من سورة يوسف. قال ابن عربي: "قال علماؤنا: ليست هذه الشهادة من شهادات الأحكام التي تفيد الإعلام عند الحكام ويتفرد بعلمها الشاهد فيطلع عليها الحاكم، وإنما هي بمعنى أخبر عن علم ما كان عنه القوم غافلين" أحكام القرآن، ج/ ، ص/ 1083.
- ما ورد في صحيح البخاري عن ابن عباس قال: "شهد عندي رجال مرضيون، وأرضاهم عندي عمر، أن النبي ﷺ نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس، وبعد العصر حتى تغرب"كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس. حديث رقم/ 581. وفي موضوعنا سمي قولهم شهادة لما فيه من المناسبة. فقولهم

يقبل شهادة شخصين فيما يخص الزمان، وهو أمر ظني ولا شك – لجواز كذبهما – ويرتب عليه صحة الوقوف قبل أن يحصل التأكد من صحة هذه الشهادة في آخر الشهر في بعض الحالات، في حين أنه يمكن التحقق من صدقها فيما يخص المكان على الدوام بالأدوات التي يحصل بها ذلك. على أن المستند الأهم في قبول هذه الشهادة وما سيذكر بعدها – من أمر الصور الفتوغرافية وما أمدتنا به الدراسات الجيولوجية – هو ما يتعلق منها بتحقيق المناط الذي يفتقر أساسا – في تفعيله على الحوادث المختلفة – إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به.

فإذا أردنا الترخيص لأحد في التيمم، فليلزم أن نعرف من ذوي الاختصاص: هل يحصل له ضرر بالماء أم لا؟ حتى يتحقق المناط فنرخص له، أو لا يتحقق فنلزمه باستعمال الماء.

فإذا اختلفنا مع شركة الكهرباء في أمر تلف بعض الأدوات فيجب أن نلجأ إلى خبير في ذلك، هل زيادة الشحنة كانت سببا في التلف؟ فيتحقق المناط، ونلزمها بالتعويض، أم لا؟ فلا يتحقق ولا نلزم.

وأمر المسعى مرتبط بالتاريخ والجغرافيا، فلا يتحقق المناط فيه إلا بما يخبرنا به ذو الاختصاص في ذلك، تماما كما لو ادعى شخص ملكية أرض معينة حيث كان له بناء عليها فيخبر من حضر بصحة وجود ذلك البناء قبل أن تجرفه السيول مثلا، أو بالتفتيش في أساسيات بنائه عليها، فيتحقق المناط ونحكم له بها.

مثلما[1] يتوقف تحقيق المناط على ما يخبر به القارئ في تأدية وجوه القراءات، والصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدوات

---

لما أدى مؤدي الشهادة في أن يثبت به أمر سمي شهادة، كما في قوله تعالى:﴿ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ ﴾ فقد سمي قوله شهادة وما هو بلفظ الشهادة؛ لأنه كما قال الزمخشري: "لما أدى مؤدي الشهادة في أن يثبت به قول سيدنا يوسف عليه السلام ويبطل قولها سمي شهادة" الكشاف، ج/ 2، ص/ 314. وعليه فما نحن فيه في التسمية بالشهادة أولى؛ لأنه لما صح إطلاقها فيما لم يأت بلفظها كان فيما جاء به أولى.

(1) الموافقات، ج/ 4، ص/ 166.

والعيوب، وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها، والعاد في صحة القسمة، والماسح في تقدير الأرضين ونحوها.

والتقليد في هذا ليس غريبا، فإن العلماء كما قال الشاطبي[1]: "لم يزالوا يقلدون في هذه الأمور من ليس من الفقهاء"؛ لأنه ليس اجتهادا في الاستنباط من الألفاظ الشرعية حتى يلزم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط. على أنه إن توقف الأمر عليها فإن الحكم بقبولها يشتد اعتبارا بمقدمات الواجب[2].

ثم إن قبولنا أمر هذه الشهادة – وإن فرض ضعفها لسبب أو لآخر – ليس بدعا من الفعل، فهي درجة في الاستدلال نسلك سبيل القرآن في قبولها واستعمالها، فقد حكى الله أمر الشاهد في قصة سيدنا يوسف، ومضمون شهادته ليس قطعيا، بل هو دليل ظني ضعيف؛ لاحتمال أن تكون دافعت عن نفسها بآلة قدّ بها قميصه من دبر، ومع ذلك فقد حكاها القرآن تبرئة لسيدنا يوسف، لا لقطعيتها – للاحتمال المذكور – بل لأنه لا يوجد دليل غيرها في الساحة. ومن أجل ذلك رد الرازي احتمال أن يكون الشاهد في المهد صبيا[3]؛ لأنه لو كان كذلك لكان مجرد قوله إنها كاذبة كافيا وبرهانا قاطعا؛ لأنه من البراهين القاطعة القاهرة، يحسن ذكره في مثل هذا المقام الذي تتم فيه تبرئة الرسل، ومعلوم أن العدول عن الحجة القاطعة حال حضورها وحصولها إلى الحجة الظنية لا يجوز.

**الدليل الرابع**: الدراسات الجيولوجية التي تأكد امتداد صخور ما بقي من جبل الصفا – الموجود حاليا – إلى سفح جبل أبي قبيس الذي عليه قصر الضيافة،

---

(1) الموافقات، ج/ 4، ص/ 167.

(2) لأن الوجوب المأمور به يقتضي وجوب معرفة ما لا يتم إلا به، فالأمر بالأمر بالوضوء وجوب نصب الأدوات التي يحصل بها جلب الماء من البئر، والأمر بالصعود إلى السطح يقتضي وجوب نصب السلم إذا لم يتم الصعود إلا به. انظر في ذلك التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب الكلوذاني الحنبلي، ج/ 1، ص/ 321–324. وكذلك وجوب السعي بين الصفا والمروة يقتضي وجوب معرفة موضعهما، حتى تتم الشعيرة في المشعر المقصود.

(3) مفاتيح الغيب، ج/ 18، ص/ 102. وقد ضعف ابن العربي مثل هذا القول؛ لاحتمال أن يكون الصبي تكلم في المهد منبها لهم على هذا الدليل الذي كانو عنه غافلين، وكانت آية تبينت بها براءة سيدنا يوسف عليه السلام من وجهين: نطق الصبي، وذكر الدليل. أحكام القرآن، ج/ 3، ص/ 1085. ولا يخفى بقاء فائدة ما ذكرناه عن الدليل حتى مع هذا الاحتمال ما دام أمر الشهادة قائما.

وكذلك امتداد صخور المروة، حيث إنه جزء من سفح جبل قعيقعان، والذي أظن أن الشافعي – على أحد الاحتمالين – اعتمد على ذلك الامتداد في فتواه، كما سيأتي، و كذلك الصور الفوتوغرافية الملتقطة، التي تفيد وجود نفس ذلك الامتداد.

ولا يقال: إن الاستدلال في الشرع جرى بما هو ظاهر، ولم نكلف بالتعمق – بمثل ما قيل – بحكم أمية هذه الشريعة. ولا يقال أيضا: إن تحقيق مناط مثل هذا – بمثل هذا النوع من الدراسات – يحتاج إلى اعتبار الشارع له. لأنا نقول: إن الاستدلال بمثل ما ذكرنا يتناسب مع ما جرى به الحال في أمر هذا الشرع، وليس تعمقا يتعارض مع أمية هذه الشريعة.

ومثل هذا العمل (الدراسات الجيولوجية) الذي هو من الأوجه التي يتحقق بها المناط في مسألتنا لم يشمله التعمق المنهي عنه، ولم يخرج عن اعتبار الشارع له لما يلي:

أولا: لأن ما تتوقف عليه معرفة المطلوب يتنوع إلى نوعين[1]:

1– ما يليق بالجمهور، كأفعاله وأقواله ﷺ في الصلاة والحج وسائرالأمور.

2– ما لا يليق بهم من حيث إن مسالكه صعبة المرام، وهذا لم يقصد الشارع إليه ولا كلف به، عكس الأول فهو مطلوب منبه عليه، وبه وقع البيان في الشريعة.

وما ذكرنا لا ينضوي تحت هذا النوع، بل إنه مما يليق بالجمهور.

ثانيا: لأن معنى أن تكون هذه الشريعة المباركة أمية كونها لا تحتاج في فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها إلى التغلغل في العلوم الكونية والرياضيات وما إلى ذلك، لكي تسع جمهور الخلق[2]. دون أن يعم ذلك سائر الأحكام التكليفية التي جاءت في الكتاب والسنة، فليست كلها مبذولة ومكشوفة للجمهور، وإلا لما كان هناك خواص مجتهدون.

---

(1) الموافقات، ج/ 1، ص/ 56–57.

(2) شرح دراز على الموافقات،ج/ 2، ص/ 69، هامش/ 1.

ثالثا: لأن هناك ارتباطا بين الظواهر الكونية وبعض العبادات بشكل عام، كرؤية الهلال وغروب الشمس وزوالها، وكشوف الشمس وخسوف القمر، مما يعطي نوعا من الاعتبار لمثل هذه الدراسات.

رابعا: لأنه ليس كل تعمق منهيا عنه، نلمس ذلك في أمر المعجزة التي هي الأساس في الإيمان بالرسل، وفي أمر النصوص على السواء.

فقد ذكر الدبوسي في تقويم الأدلة[1]: أن كل أنواع الحجج تنقسم إلى قسمين: ظاهر وباطن. والظاهر ما عقل بالبديهة، والباطن ما لم يعقل إلا بالتأمل. وذكر أنهم عدوا عصا موسى آية ظاهرة، إذ تلقفت عصا آل فرعون فعلمتها السحرة آية ببديهة عقولهم، وعدوا القرآن آية باطنة، بمعنى أنه لا يعرف معجزة إلا بعد تأمل ونظر، ومعارضة بسائر أنواع كلام البشر. وفي أمر النصوص: خاطب الله بالمجمل والمشترك والمتشابه، وغير ذلك مما فيه أمارة الحكم على وجه يخفى؛ لإتعاب خواطر العلماء في طلب معانيه لرفع درجاتهم.

خامسا: لأن الذي يوصف بأنه ليس طريقا شرعيا في الإيصال إلى المطلوب إنما هو – حسب تعبير الشاطبي – ذلك الطريق المرتب على قياسات مركبة أو غير مركبة، في استعمالها بعض التوقف للعقل[2]، وذلك:

- لأن فيها متلفة للعقل ومحارة له قبل بلوغ المقصود.
- ولأن المطالب الشرعية إنما هي في عمومها وقتية، فاللائق بها ما كان في الفهم وقتيا.
- ولأن التكليف بها يصبح خاصا لا عاما.
- ولأنها تؤدي إلى تكليف ما لا يطاق أو ما فيه حرج.

ومسألتنا ليس فيها شيء من ذلك.

---

(1) ص/ 14.
(2) الموافقات، ج/ 1، ص/ 60.

سادسا: لأن في التاريخ الفقهي لهذه الأمة ما يعتبر سابقا لما ذكرنا، مما يعني أن عمل الحفريات – إلى جانب أنه مما يتوقف عليه معرفة حدود هذا المشعر – ليس بدعا في هذا الشأن، فقد ذكر الحافظ تقي الدين الفاسي المكي المالكي: أنه حاك في نفس بعض فقهاء مكة في عصرنا عدم صحة سعي من لم يرق في الدرج الظاهر؛ لأن بعض متأخري فقهاء الشافعية أشار إلى أن في الصفا درجا مستحدثا ينبغي للساعي الاحتياط بالرقي عليها إلى أن يستيقن....

وذكر أنه لما كان هذا الكلام يوهم أن بعض الدرج الموجود الآن محدث، لأنه ليس هناك درج سواها حتى يحمل الكلام عليها، قلت له – وقد ذاكرني بما حاك في نفسه: الظاهر أن المراد بالدرج المحدث غير الدرج الظاهر، ويتحقق ذلك بالحفر عنه، فحفرنا حتى ظهر لنا من الدرج ما ذكرناه، وكان ذلك في سابع عشر شوال سنة أربع عشرة وثمانمائة، وكان الناس يأتون لمشاهدة ما ظهر من الدرج أفواجا أفواجا، وحصل لهم بذلك غبطة وسرور، لأن كثيرا من الساعين لا يرقون في الدرج الظاهر الآن، خصوصا الساعي راكبا[1].

وأيضا فقد نقل عن أبي عبيدة أن ابن الزبير لما هدم الكعبة ألصقها بالأرض من جوانبها، وظهرت أسسها، وأشهد الناس عليها، ورفع البناء على ذلك الأساس[2].

سابعا: لأني لا أظن أن الشارع الحكيم ألزم المكلفين فيما يتعلق بتحقيق المناط في المسائل المختلفة بطريق منها دون غيره، بل ترك ذلك يحدده المكلفون في كل واقعة بحسب نوعها والأدوات التي يحصل بها ذلك من كل ما يطلب معرفته مما هو محيط بها.

وإنه مع هذا البيان نقول كما قال د. سعود فنيسان: "إنه من الغرابة بمكان أن تصدر هيئة كبار العلماء رأيها بالأكثرية دون أن تشكل لجنة من العلماء وأهل الخبرة

---

(1) شفاء الغرام، ج/ 1، ص/ 391– 392. وانظر حاشية ابن حجر على شرح الإيضاح للنووي، ص/ 296.
(2) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ج/ 3، ص/ 75.

وكبار السن، ودون أن تستعين بالخرائط، وآراء المهندسين المعماريين للمسجد الحرام"[1].

**الدليل الخامس:** لم تخبرنا الروايات بوجود حواجز في عهد السلف تحد من الزيادة في العرض للساعين، على الرغم من أنهم كانوا حريصين على إقامة الشعائر وسد كل ذريعة تؤدي إلى الإخلال بها وتجاوزها. في حين أنه وضعت للحرم علامات منصوبة في جميع جوانبه من جهة المدينة واليمن والطائف والعراق وغيرها.

وقد ذكر الأرزقي وغيره بأسانيد: أن إبراهيم الخليل عليه السلام علمها ونصب علامات فيها، وكان جبريل عليه السلام يريه مواضعها، ثم أمر نبينا محمد ﷺ بتحديدها، ثم عمر، ثم عثمان، ثم معاوية رضي الله عنه[2].

ولا يخفى أن المسعى إذا كان بهذا العرض الحالي هو أحوج إلى ذلك، خصوصا وأن به قديما انخفاضات والتواءات، وأن بعضهم كان يسعى على الرواحل وهي تشغل مساحة والشأن فيها الانفلات.

ومما يؤكد عدم وجودها وأن المساحة واسعة لاتساع عرض الجبلين قول العلامة الرملي: "لم أر من ضبطه، وسكوتهم عنه لعدم الاحتياج إليه"[3]. وإننا نتساءل: هل المسعى إذا كان بهذا الوضع الحالي لا يحتاج إلى ضبط؟ أم أن كلامه يشعر بسعة المساحة التي لا يمكن عادة خروج الساعي عنها؟

**الدليل السادس:** كون الصفا جبلا لا ينقض ما ذكر وما سيذكر؛ لأنه كذلك نسبة إلى غيره من الجبال العظيمة المحيطة به.

ومما يدل على ذلك قول العلامة الشيخ ابن عاشور في وصفه: "سمي الصفا؛ لأن حجارته من الصفا، وهو الحجر الأملس الصلب، وسميت المروة؛ لأن حجارتها من المرو، وهي الحجارة البيضاء اللينة التي توري النار ويذبح بها، لأن شذرها يخرج قطعا محددة الأطراف ... وكأن الله تعالى لطف بأهل مكة فجعل لهم جبلا من

---

(1) المسعى وحكم زيادته الشرعية، ص/ 37.

(2) المجموع، ج/ 7، ص/ 463. وشفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، ج/ 1، ص/ 74 وما بعدها.

(3) فتاوى العلامة الرملي، ج/ 2، ص/ 86.

المروة للانتفاع به في اقتداحهم وفي ذبائحهم، وجعل قبالته الصفا للانتفاع به في بنائهم"[1].

وإننا نتساءل: يقبل كلامه هذا إذا كان الجبلان بهذا الحجم الحالي دون حدوث تغيرات فيها بفعل الإنسان؟ أم أنه مردود عليه؟ وهو من هو، المقاصدي الثاني، وصاحب التجديد الفقهي والنظرة الثاقبة في الفهم والاستنباط، كما يعرف ذلك من تتبع أقواله في المسائل المختلفة.

ومما يدل على أنهما لم يكونا بهذا الحجم الحالي ما ذكره المحب الطبري في شرح التنبيه من أنه قد بني على الصفا والمروة أبنية حتى سترتهما، بحيث لا يظهر منهما شيء غير يسير في الصفا[2].

**الدليل السابع**: إضافة إلى أن المسعى الحالي لا يقدر على استيعاب تلك الجموع التي حجت مع الرسول ﷺ. ولهذه النقطة مزيد بحث، سيأتي ذكره.

ومجمل الأمر أن ما ذكره حجة، والحجة يجب العمل بها إذا ظهر للقلب وجه الإلزام بها، سواء أوجب ذلك الظهور يقينا أو دونه[3]، إذ أننا –كما قال ابن عاشور[1] – غير ملتزمين للقطع وما يقرب منه في التشريع إذ هو منوط بالظن.

---

(1) التحرير والتنوير، ج/ 2، ص/ 60–61. وانظر شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، ج/ 1، ص/ 411–412.

(2) شفاء الغران بأخبار البلد الحرام، ج/ 1، ص/ 412.

(3) والقول بوجوب اتباع اليقين وترك الظن على الإطلاق هو تقول على الشرع والعقل:

أما الشرع فبالاستقراء نعلم أنه إنما نهى عن اتباع الظن في موضعين:

- موضعاً أُمِرنا بالبحث عن حقيقته ويسهل الوصول إلى الحق فيه كاجتهاد المقيم بمكة في تعيين القبلة مع قدرته على الوصول إلى عينها بالمشاهدة.
- موضع لم نؤمر بالبحث عنه ويتعذر الوصول إلى اليقين فيه، كالأمور المغيبة التي كثر فيها الحزر والتخمين.

وهذا وذلك مما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ سورة الإسراء: 36. وقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ﴾ سورة الحجرات: 12.

وما سوى ذلك من الأمور التي طالبنا الشارع بالبحث عنها، وقامت الأمارات الشرعية عليها، وتعذر الوصول إلى اليقين فيها، فلا جناح على من يأخذ فيها بغالب الظن، بل إن قواعد الشريعة متضافرة على وجوب الأخذ به.

وأما العقل فلا يوجد عاقل لا يقدم على عمل قط حتى يأتيه فيه اليقين: من السلامة من ركوب البحر، ومن حصول الولد من الزواج، ومن الشفاء باستعمال الدواء، ومن الربح في التجارة، وغير ذلك. انظر الميزان بين السنة والبدعة، د.محمد عبد الله دراز، ص/ 116.

**المبحث الثاني: مناقشة أدلة المانعين:**

من خلال متابعة ما ساقه المانعون من أدلة لم أر دليلا يصلح للاحتجاج على مدعاهم، بل إن كل ما ذكروه لا يدل على ذلك، وسأذكر ما استندوا إليه(2) وأتبعه بناقشته، تسهيلا للمتابعة:

**المستند الأول**: صمم مبنى المسعى بناء على قرار اللجنة العلمية المشكلة برئاسة الشيخ محمد بن إبراهيم، وجعل له سوران يحيطان به من جهة الغرب والشرق، ولم يعترض أحد من علماء زمانهم، لأن مساحة المسعى قد استغرقت ما بين الصفا والمروة اللذين جعلهما الله شعارين على حدود المسعى.

**الجواب**: عدم اعتراض العلماء الذين أدركوا الشيخ محمد إبراهيم، وعايشوا بناء السورين اللذين يحيطان بالمسعى شرقا وغربا لا يدل على أن مساحة المسعى محصورة بين السورين قد استغرقت ما بين الصفا والمروة، بل غاية ما يدل سكوتهم عليه هو كون المساحة المحصورة من جملة المسعى، لا أن ما بقي خارج السورين هو خارج المسعى، فإن ذلك مسكوت عليه، لأن عمل السورين، والسعي بينهما يقوم مقام السؤال الآتي: هل يصح عزل جزء من المسعى لضرورات مختلفة، كتظليله وعزل المتجولين عنه، وتكييفه وتوفير الخدمات المختلفة فيه، لتسهيل السعي؟ ولا شك أنهم لو سئلوا عن ذلك لأجابوا بالجواز.

**المستند الثاني**: جعل الله الصفا والمروة شعارين؛ أي علامتين على حدود المسعى طولا وعرضا لا يخرج الساعي عنهما، وأجمع المسلمون على ذلك إجماعا عمليا جيلا بعد جيل.

**الجواب**: جعل الصفا والمروة علامتين على حدود المسعى لا يخرج الساعي عنهما ليس محل خلاف، بل هو محل اتفاق. أما أن العرض الحالي محل إجماع عملي تناقلته الأجيال، فلينظر في المقصود من ذلك:

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص/ 170.

(2) انظر المسعى وحكم زيادته الشرعية. وبحوث أخرى نشرت حول الموضوع.

فإن كان المقصود هو أن العرض الحالي محل يسعى الناس فيه حيث تناقلت الأجيال، فعل ذلك وجري إجماع الناس عليه فلا تأثير له في مسألتنا، سلمنا بذلك أم لم نسلم[1]؛ لأنه ليس محل النزاع، ولأن عدم سعيهم فيما هو خارج عنه هو ترك، والترك لا ينافي الجواز.

وإن كان المقصود أن العرض الحالي هو المحل الوحيد للمسعى الشرعي وقام عليه الإجماع، وتناقلته الأجيال، فهذا لا يسلم:

**أولا**: لأن دعوى الإجماع على ذلك تحتاج إلى مستند – شأن كل إجماع – وهذا ليس إلا إعادة للدعوى بشكل جيد.

**ثانيا**: أين محل الإجماع من تلك الآثار التي تفيد أن المسعى كان في عهد الرسول ﷺ أوسع مما عليه الآن، وأنه كان يمر من داخل المسجد، ثم أخرج من المسجد ما بين عامي/ 160، 167هـ في عهد الخليفة العباسي المهدي ليتسع المسجد وليكون مربعا، وتكون الكعبة في وسطه على ما ذكر سابقا.

وأين هو أيضا مما ورد[2] من أنه كان بين الصفا والمروة مسيل فيه سوق عظيمة يباع فيها الحبوب واللحم والتمر والسمن، وغيرها، وأنه لم تكن بمكة سوق منظمة سوى هذا السوق الذي كان يقع بالمسعى، مما جعل تصور أن المسعى الحالي يسع ذلك كله والساعين أمرا بعيدا.

**المستند الثالث**: وسع المسجد الحرام عدة مرات ولم يوسع المسعى، ولم يبحث لهما تحت الأرض.

**الجواب**: أن التوسع في المسجد وعدم التوسع في المسعى يدل على أن حدوده الشرعية مستوعبة فهو بعيد، وذلك لاحتمال أسباب دعت إلى ذلك، فتوسعة المسجد في المراحل السابقة لها من الضرورة ما يسوغها، فالحجيج يتزايدون،

---

(1) يتوقف التسليم وعدمه على تعيين الزمن الذي جرى إجماع الناس على السعي فيه في المسعى الحالي على ما ذكر في الدليل الأول فليراجع.

(2) انظر تحفة النظار في غرائب الأمصار لابن بطوطة، ج/ 1، ص/ 380–381.

والمسجد محل لإقامة الشعائر المختلفة والمستقلة، دون السعي الذي ليس هو عبادة مستقلة، بل إنما يكون عبادة إذا كان بعض حج أو عمرة، ولم يشرع التطوع فيه[1] كما أنه لم يشرع رمي الجمار والوقوف بعرفة والمبيت بمزدلفة في غير حج، مما جعل احتياج المسلمين للمسعى دون احتياجهم للمسجد بكثير.

وأما كونه لم يبحث لهما تحت الأرض فأي ضرورة استدعت ذلك في السابق، على أن ما هو معلوم أن ما هو موجود من الجبل تحت الأرض الآن بفعل الردم كان مشاهدا محسوسا يصعد إليه الساعون، وأن أرضية المسعى كانت أنزل مما هي عليه الآن، فقد قيل: إن الفرسان كانت تمر بالمسعى والرماح قائمة فلا يرى من في المسجد إلا رؤوسها. وهذا من شأنه أن يجعل حجم الجبل أكبر مما هو مشاهد اليوم، فهو مستتبع بزيادة عرض الجبل كلما هبط النازل.

**المستند الرابع**: أقوال المخالفين متهافتة مبنية على شبهات مختلفة، ولو كانت فتاواهم وأقوالهم صوابا لما اختلفت مستنداتها، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[2].

**الجواب**: وهل اختلاف مستندات الأقوال يورثها ضعفا أم يكسبها قوة؟ وهل يقوم التواتر المعنوي وشبهه الذي يكتسب الحكم معه القوة والقطع إلا على أقوال تختلف ألفاظها وتتحد معانيها. بل إنه من المقرر أن الاتفاق على الحكم لا يلزم منه الاتفاق على مستنده، فمن قال بدليل واستنبط منه حكما لا يعني أن القائل بالحكم يقول بنفس الدليل؛ لجواز أن يكون ثبت عنده بدليل آخر، فالمدارك قد تجتمع.

---

(1) ولا تكراره، لما ورد عن جابر بن عبد الله: "لم يطف النبي ﷺ ولا أصحابه بين الصفا والمروة إلا طوافا واحدا" صحيح مسلم، كتاب الحج، باب بيان أن المسعى لا يكرر، حديث رقم 1269.

(2) سورة النساء: 82.

**المستند الخامس**: النظر في المصالح إنما يكون فيما هو محل للاجتهاد، والمشاعر محلٌّ له، فالمصلحة في بقائها على حالها، فهي شعائر تعبدية ليست محلا للاجتهاد.

**الجواب**: "الشعائر التعبدية ليست محلا للاجتهاد" هذا القول ليس على إطلاقه، بل إن اجتهادا يتعلق بتحقيق المناط هو المطلوب فيها، وهو مشروع[1]، ولا يمكن حصول التكليف إلا به، ولا يصلح رفعه، إذ لو فرض ارتفاعه لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن، لأنها مطلقات وعمومات، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة، كالاجتهاد في جهة القبلة وطهارة الأواني والثياب، ولا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعيَّن يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام.

وبالنظر إلى ضرورة هذا النوع من الاجتهاد في واقع التكليف والامتثال، فقد حكم العلماء[2]:

أ – بشموله للعادات والعبادات على السواء.

ب – بعدم انقطاعه حتى ينقطع أصل التكليف بقيام الساعة؛ لأن فقده رافع لإمكان الامتثال.

جـ - بعدم افتقاره إلى العلم بمقاصد الشرع ولا إلى معرفة علم العربية، وما ذلك إلا لأنه ليس قياسا كاملا، بل هو عملية مفردة لا يعدو أن يكون المقصود منها العلم بالموضوع على ما هو عليه، كما قررنا سابقا.

فإن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهوا من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت له في صلاته زيادة، فلا بد له من النظر فيها حتى يردها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر، أعطى فيها الشرع للعرف مهمة الفصل فيها، بحيث

---

(1) بل هو على حد قول ابن قدامة: "لا نعرف في جوازه خلافا". روضة الناظر وجنة المناظر، ص/ 248. وانظر في ذلك الموافقات، ج/4، ص/ 93.

(2) انظر الموافقات، ج/ 4، ص/ 89، 93، 165.

إذا تعين للمكلف قسمها، وتحقق له مناط الحكم أجراه عليه، وكذلك سائر تكليفاته.

والمناط في مسألتنا قد نص الله عليه بأنه: "التطواف بينهما" وبتحقيقه – بما أدت إليه تلك الأدلة والأمارات – نحكم بأن المسعى الجديد يقع في عرض الجبلين وليس خارجا عنهما.

والمستند المذكور يحمل مغالطة لا بد من توضيح الحق فيها:

في هذا الموضع ومواضع كثيرة، هناك قاعدة أصولية نافعة يحسن ذكرها وإيضاحها، حاصلها أنه لا بد في كل مسألة من مقدمتين[1]:

- الصغرى: المسؤولة عن إثبات الفعل الذي يتعلق به الحكم.
- والكبرى: التي يثبت بها الحكم المتعلق بذلك الفعل. ومضمونها ودليل حكمها لا يكون إلا من الكتاب والسنة أو ما يرجع إليهما من باقي الأدلة المعتبرة.

أما الأولى - التي هي مسؤولة عن مناط الحكم – فلم تتقيد في الشرع بمستند ما، بل إن ذلك إما:

1– أن يتكفل الشارع ببيانه، مثل تحديد الغنى الموجب للزكاة بتملك النصاب المعروف في قولنا: "هذا غني، والغني تجب عليه الزكاة".

2– أن يكون تحقيقه إلى المكلف بمستند العقل أو العرف أو التجربة. وإليك بعض الأمثلة:

أ – حرم الشارع كل ضار ولم يستوعب أفراده بالذكر، إضافة إلى أنه في بعض الأفراد نسبي، فما يضر أحدا قد ينفع الآخر.

ب– حرم الصلاة على كل حائض، وترك تقديره (الحيض) للمرأة، بحسب عادتها وما تميزه عن غيره.

(1) انظر الموافقات، ج/ 3، ص/ 43.

ثم كيف يقطع بعدم جري الاجتهاد فيها (الأحكام التعبدية) على الإطلاق وقد قاس أبو بكر وعمر – رضي الله عنهما – الجدة للأب على الجدة للأم في الميراث، فقسم السدس بينهما، مع أن هذا من الأحكام أبعد مجال يمكن أن يجري فيه الحكم بالرأي. ففي الموطأ: "عن القاسم بن محمد أنه قال: أتت الجدتان إلى أبي بكر الصديق – رضي الله عنه – فأراد أن يجعل السدس للتي من قبل الأم، فقال له رجل من الأنصار: أما إنك تترك التي لو ماتت وهو حي كان إياها يرث، فجعل أبوبكر السدس بينهما"[1]. قال ابن عاشور: "فهذا قياس بطريق إعمال دلالة الفحوى نبهه إليه كلام الأنصاري، وجعله السدس بينهما تحقيق مناط، كشأن كل ذي فرض إذا تعددوا مع انعدام النص على توفير الفرض عند التعدد"[2].

وما يُجوِّز هذا النوع من الاجتهاد كونه لم يقع في الحكم، بل وقع في الطرق المفضية إليه، ومعلوم أن الطرق ليست أحكاما[3]، فالحكم في إنقاذ الغريق هو الوجوب، والاجتهاد ليس فيه، وإنما في الطرق المفضية إليه؛ هل يكون بالسفينة أو بالسباحة إليه، أو غير ذلك، والحكم عند الزوال هو وجوب الصلاة، والاجتهاد ليس فيه، وإنما هو في استخدام الآلات التي بها يتعرف على وجوده. ولا يعد من ذكر باجتهاده في ما ذكر مجتهدا في الأحكام الشرعية كما لا يخفى. إن الأدلة التي يتحقق بها المناط بشكل عام ليست من أدلة مشروعية الأحكام – المصورة شرعا – حتى يحكم بردها في مثل هذا المقام، بل هي من أدلة وقوع الأحكام التي حكم العلماء[4] بعدم انحصارها، وأنه لا يمكن القضاء عليها بالتناهي.

(1) الموطأ: كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة ، حديث رقم: 1452.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص/ 257.

(3) انظر الذخيرة، ج/ 3، ص/ 60.

(4) ذكر القرافي في الفروق فرقا ميز فيه بين قاعدة أدلة مشروعية الأحكام، وقاعدة أدلة وقوع الأحكام. حاصله: أن أدلة مشروعية الأحكام محصورة شرعا، ويتوقف كل واحد منها على مدرك شرعي يدل على أن ذلك الدليل نصبه صاحب الشرع لاستنباط الأحكام. وأما أدلة وقوع الأحكام، فهي الأدلة الدالة على وقوع الأحكام، أي وقوع أسبابها وحصول شروطها وانتفاء موانعها، وهي لا تنحصر في عدد، ولا تتوقف على نصب من جهة الشرع، بل المتوقف هو سببية السبب وشرطية الشرط ومانعية المانع. الفرق، ج/ 1، ص/ 128. الفرق السادس عشر.

**المستند السادس**: أين كان الشهود وقت تحديد المسعى على يد اللجنة التي رأسها الشيخ محمد بن إبراهيم؟ ولماذا لم يدلوا بشهادتهم؟ ولم يقل الشهود أدركنا الناس يسعون خارج الحد الشرعي الذي وضعته العمارة الحديثة.

**الجواب**: أما عن وجه سكوت الشهود وقت تحديد المسعى على يد اللجنة السابقة، ولماذا لم يدلوا بشهادتهم، فتلك مسألة أخرى لها ظروفها وخصوصياتها، ثم ما الذي سيقوله الشهود إن حضروا وقتها غير أن ما حددتموه هو مسعى شرعي يصح السعي فيه. ثم لم يقل الشهود أدركنا الناس يسعون خارج الحد الشرقي؛ لاحتمال عدم وقوعه في زمانهم، وهل يلزم من نفى وقوعه نفي جواز السعي فيه؟ كما إذا افترضنا أن بعض عرفة لم يقف الناس فيه، فهل يلزم من عدم الوقوف فيه كونه ليس منها؟

**المستند السابع**: ليس من دليل على أن الجموع التي حجت مع الرسول ﷺ سعت في وقت واحد، ولو قدر ذلك فهاهي الجموع الغفيرة التي تسعى في أدوار المسعى والتي تبلغ مئات الآلاف.

**الجواب**: أما أنه ليس من دليل على أن الجموع التي حجت مع الرسول ﷺ في وقت واحد، فهذا أمر يرده ما يأتي:

- أخرج مسلم في بيان حجة النبي ﷺ عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه، قال: "إن رسول الله ﷺ مكث تسع سنين لم يحج، ثم أذن في الناس في العاشرة أن رسول الله ﷺ حاج، فقدم المدينة بشر كثير كلهم يلتمس أن يأتم برسول الله ﷺ ويعمل مثل عمله، فخرجنا معه ... حتى إذا استوت به ناقته على البيداء نظرت إلى مد بصري بين يديه من راكب وماش، وعن يمينه مثل ذلك، وعن يساره مثل ذلك، ومن خلفه مثل ذلك، ورسول الله ﷺ بين أظهرنا وعليه ينزل القرآن..."[1].

(1) جزء من حديث أخرجه مسلم، كتاب الحج، باب الحجة النبي ﷺ، حديث رقم 1218.

- أخرج مسلم عن جابر بن عبد الله ﷺ قال: "طاف النبي ﷺ في حجة الوداع على راحلته بالبيت وبالصفا والمروة ليرى الناس وليشرف وليسألوه، فإن الناس غشوه"(1)، أي ازدحموا عليه وكثروا. قال النووي: هذا بيان لعلة ركوبه ﷺ(2).
- وأخرج البيهقي عن أبي الطفيل، قال: "قلت لابن عباس: يزعم قومك أن رسول الله ﷺ قد طاف بالصفا والمروة على بعيره، وأن ذلك سنة. قال: صدقوا وكذبوا. قلت: ما قولك صدقوا وكذبوا؟ قال: صدقوا قد طاف على بعيره، وكذبوا، ليس بسنة، إن رسول الله ﷺ كان لا يدفع عنه الناس ولا يصرفون، فطاف على بعيره ليسمعوا كلامه ويروا مكانه، ولا تناله أيديهم"(3).
- قول ابن عمر: "طفت مع النبي ﷺ بين الصفا والمروة، فكان في الناس فلم أره فسعوا، فلا أراهم سعوا إلا بسعيه"(4). وما جعلهم حريصين على تأدية منا سكهم معه ما يلي:

**أولا**: كونها الحجة الأولى للرسول ﷺ بعد فرض الحج، بل هي أول حجة أقيمت في الإسلام، مما جعل الجميع سابقين إلى أن يأخذوا عنه مباشرة أحكامه، وقد كان حالهم أن يقصدوا إليه بالتحصيل، فقد اجتمعوا حوله وتشوفوا نحوه، يقتدون به ويعملون بعمله، خصوصا وأن بعض أحكام الحج تتابعت في النزول عليه وقت أداء هذه الفريضة، كما ثبت في الصحيح في كتاب الحج(5).

**ثانيا**: كانوا يعلمون مزية الحج معه دون غيره، إما في إقامة الموسم أو في عمل الأركان.

---

(1) مسلم، كتاب الحج، باب جواز الطواف على البعير وغيره، حديث رقم 1273. وأخرجه البيهقي، السنن الكبرى، ج/ 5، ص/ 162. كتاب الحج، حديث رقم 9460. والشافعي في مسنده من كتاب المناسك، الأم، ج/ 9، ص/409.

(2) شرح النووي على مسلم، ج/ 5، ص/ 3471– 3472.

(3) السنن الكبرى، ج/ 5، ص/ 163، جماع أبواب دخول مكة.

(4) المنتقى، ج/ 3، ص/ 495.

(5) مثل ما ورد في كتاب الحج من صحيح البخاري، باب قول النبي: "العقيق واد مبارك" حديث رقم 1534.

**ثالثا**: إضافة إلى أن هذا الركن له خاصية أخرى، فهو شعيرة قديمة لها مكانتها في عمل الأنبياء، بل والملائكة أيضا.

فقد أخرج الإمام الشافعي في مسنده عن محمد بن كعب القرظي، قال: "حج آدم عليه السلام، فلقيه الملائكة فقالوا: بر نسكك آدم، لقد حججنا قبلك بألفي عام"[1]. وباعتبارها شعيرة موروثة، فقد كان العرب يفعلونها، ولذلك اشتدت رغبة الصحابة في معرفة ما نسخ منها وما قرره الشارع من أحكامها وسمح بالاستمرار فيه، وأمثلة ذلك في الصحيح كثيرة[2].

**رابعا**: ركن السعي بين الصفا والمروة له حساسية بالغة، فقد كان يتحرجون ويكرهون أن يطوفوا بين الصفا والمروة؛ لأنها كانت من شعائر الجاهلية، الأمر الذي احتاج إلى نزول نص من السماء ينفي الحرج عن ذلك، فنزل النص القرآني كما في الصحيحين[3].

ولرفع الحرج نفسي مثل هذا كان الأمر بحاجة – زيادة على النص – إلى أن يشاهدوا الذات الشريفة بأم أعينهم تفعل ذلك. وسابقة عدم تحللهم إلا برؤيته يفعل ذلك – عام الحديبية[4] على الرغم من أمرهم به – شاهدة على ذلك[5].

(1) مسند الإمام الشافعي، من كتاب المناسك. انظر الأم، ج/ 9، ص/ 404.

(2) البخاري في كتاب الحج، حديث رقم 1536، وغيره.

(3) البخاري، كتاب الحج، حديث رقم 1643، 1648، 1790. ومسلم، كتاب الحج، باب بيان أن السعي بين الصفا والمروة ركن لا يصح الحج إلا به، حديث رقم 1277، 1278.

(4) انظر صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، حديث رقم 2731، 2732، وفيه: "...فلما فرغ من قضية الكتاب، قال رسول الله ﷺ لأصحابه: قوموا فانحروا ثم احلقوا، قال: فو الله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة، فذكرلها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبي الله أتحب ذلك؟ اخرج، ثم لا تكلم أحدا منهم تنحر بدْنك وتدعو حالقك فيحلقك. فخرج فلم يكلم أحدا منهم حتى فعل ذلك: نحربدْنه ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا، وجعل بعضهم يحلق بعضا، حتى كاد بعضهم يقتل بعضا غما" (أي ازدحاما).

(5) مع وجود فارق وجامع بين حالتين:

أما الجامع: فهو تلك المشقة الحاصلة "هناك" في أمر الصلح ورجوعهم بغير فتح، و"هنا" من الطواف بمكان كان من مشاعر الجاهلية.

وأما الفارق فلم يكن عدم الامتثال "هناك" متوقفا على فعله لذات الفعل – وإن حصل به – بل لأمور أخرى، مثل: رجاء نزول الوحي بإبطال الصلح ليتم لهم قضاء نسكهم.

أما ما ورد في الشبهة من أنه "لو قدر أن الجموع سعت في وقت واحد فإنها الآن تسعى في أدوار المسعى بمئات الآلاف". فهو قول غفل فيه قائله عن أمور كثيرة منها:

- قوله: "في أدوار المسعى" وذلك منعدم في المدعى.
- المسعى الآن مبلط ومهيا، عكس ما كان عليه الأمر في العهد الأول.
- كان سعي بعضهم على الرواحل، وهذا يأخذ حيزا، عكس ما عليه الحال اليوم.

هذه مجمل الشبه التي ردوا بها على مخالفيهم، وقد رأينا ضعفها وعدم وفائها بالمقصود، مع أنهم اعتبروها أدلة استندوا إليها في أقوالهم، واعتمدوا عليها في فتاواهم.

هذا وينبغي عدم تشكيك الناس في صحة حججهم وعمرتهم في أمر من أمور الاجتهاد؛ لأن ذلك من شأنه:

1- تعطيل المناسك وهجران البيت.
2- توسيع هوة الخلاف بين أفراد الأمة في نسك وشعيرة مثل هذه التي جعلت لتوحيد الأمة لا لتفريقها.
3- الخوف من سحب الخلاف في هذا الأمر إلى باقي محال الخلاف الأخرى في باقي أبواب الفقه برفض الرأي المخالف.

هناك نقطتان أختم بهما بحثي:

**النقطة الأولى**: فيما نقل عن الشافعي في القديم:"فإن التوى شيئا يسيرا أجزأه"[(1)]، وما قاله الدارمي:" إن التوى في السعي يسيرا جاز"[(2)].

تماما مثلما جاء في بيوت أصحاب النبي ﷺ الشارعة في المسجد، فقد جاء في سنن أبي داود عن عائشة: "جاء رسول الله ﷺ ووجوه بيوت أصحابه شارعة في المسجد، فقال: وجهوا هذه البيوت عن المسجد. ثم دخل النبي ﷺ ولم يصنع الناس شيئا رجاء أن ينزل فيهم رخصة، فخرج إليهم بعد، فقال: وجهوا البيوت عن المسجد، فإني لا أحل المسجد لحائض ولا جنب". كتاب الطهارة، باب في الجنب يدخل المسجد، حديث رقم 2231.

(1) المجموع، ج8، ص102.

(2) نفس المرجع.

إننا ربما نلمس – بالتمعن في هذا القول – ما ينير لنا سبل السير في مثل هذا الطريق.

إن ما يحتمله هذا القول بالنسبة لمسألتنا هو أحد أمرين:

1- إما أنه يجوز دخول الاجتهاد فيها، ويخرجها قليلا عما جرى في أمر التعبد بإخضاعها لقاعدة "ما قارب الشيء يعطى حكمه" أو القاعدة المنسوبة إليه (الشافعي) من أنه:"إذا ضاق الأمر اتسع"[1].

وهذا التفسير له ما يدعمه حتى لا يكون يتيما في بابه، وسأذكر شواهد من فقه الإمام الشافعي، حتى يفهم كلامه في إطار مذهبه.

قال النووي متحدثا عن ركعتي الطواف: قال أصحابنا: تمتاز هذه الصلاة عن غيرها من الصلوات بشيء، وهي أنها تدخلها النيابة، فإن الأجير في الحج يصليها، وتقع عن المستأجر على أصح الوجهين وأشهرهما، وهو ما عليه المذهب، لأنهما من جملة أعمال الحج. قال إمام الحرمين: وليس في الشرع صلاة تدخلها النيابة غير هذه، وهو كلام الإمام، ويلتحق بالأجير ولي الصبي[2].

إضافة إلى جواز النيابة في حج الفرض – في بعض المواضع – على ما حكاه الشيرازي[3]، على خلاف ما جرى به الأمر في باب العبادات.

وقال السيوطي – ناقلا عن ابن أبي هريرة:" وضعت الأشياء في الأصول على أنها إذا ضاقت اتسعت، وإذا اتسعت ضاقت، ألا ترى أن قليل العمل في الصلاة لما اضطر إليه سومح به، وكثيره لما لم يكن به حاجة لم يسامح به، وكذلك قليل البراغيث وكثيره"[4].

وما يعكر صفو هذا التفسير الذي لا أرتضيه بإطلاق – على الرغم من أن له ما يقويه كما ذكر – ما نقل عن الشافعي – في ثنايا البحث – من أن أقل ما

(1) الأشباه والنظائر، ص11.
(2) المجموع، ج8، ص76، ببعض التصرف.
(3) المهذب للشيرازي مع المجموع، ج7، ص95.
(4) الأشباه والنظائر، ص112.

على الساعي في ذلك أن يستوفي ما بينهما مشيا أو سعيا، وإذا ترك من السابع ذراعا كان كهيئة ما لم يطف، فكيف تشدد في أمر الطول وتسامح في أمر العرض.

2- إن ما جعله يعتبر الالتواء اليسير غير مؤثر هو أنه وضع في الاعتبار امتداد الجبل في أساسه،وأن قاعدته أعرض من قمته، وبما أنه باطن لا يطلع على مقدار اتساعه شرقا وغربا، وليس هناك وسيلة – زمنه – لمعرفة ذلك حكم باليسير الذي يغلب على الظن وجوده.

**النقطة الثانية: في حكم السعي:**

اختلف العلماء في حكم السعي بين الصفا والمروة على أقوال[1]:

1- هو ركن من أركان الحج والعمرة، ولا يتم واحد منهما إلا به، ولا يجبر بالدم، وبه قالت السيدة عائشة – رضي الله عنها – والشافعي وإسحاق وأبو ثور وداود وأحمد فى رواية، وهو المشهور في مذهب مالك.

2- هو واجب يجبر بالدم، وبه قال الحسن وقتادة والثوري وطاووس وعطاء فى رواية، وهو مذهب أبي حنيفة والأصح فيما روي عن أحمد.

3- هو تطوع ليس ركن ولا واجب ولا دم في تركه، وبه قال ابن مسعود وأبيّ بن كعب وابن عباس وابن الزبير وأنس وابن سيرين وعطاء في رواية عنه ومجاهد ورواية عن أحمد.

وينبغي أن نلاحظ أن من جملة القائلين بهذا الوجه الأخير ابن عباس الذي قالت عنه السيدة عائشة – رضي الله عنها -:"ابن عباس أعلم من بقي بالحج"، وعطاء الذي قيل فيه:"ما بقي على ظهر الأرض أحد أعلم بمناسك الحج من عطاء"[2]، وليس كلامنا في التهاون بحقه، فهذا لا يصح، وحتى من ذهب إلى القول:"لا ينبغي أن يترك"[3].

---

(1) انظر: المجموع، ج8، ص104، وبداية المجتهد، ج1، ص278، والمصنف، ج4، ص366. والمبسوط للسرخسي، ج4، ص45، والجامع لأحكام القرآن، ج2، ص183. والبحر المحيط فى التفسير، ج2، ص66.

(2) المصنف، ج4، ص532.

(3) البحر المحيط، ج2، ص66-68.

وقد آثرت أن أذكر هذه الأقوال في حكم السعي إتماما للفائدة، ولأُفرّع عليه أمرا وهو أنه إذا لم يذهب المسلم إلى القول بجواز السعي في التوسعة الجديدة – وإذا أقرت هذه التوسعة ولم يعدل عنها – فإن في الأمر سعة، وله أن يقلد من يقول بأنه واجب أو تطوع، وتقليد من هذا النوع هو في رأيي أنفع من تقليد من يجوز دخول الحرم بدون إحرام لأمرين:

**الأول**: بكل من الرأيين يخرج المكلف عن مذهب إمامه إلى قول غيره، إلا أنه:

**الثاني**: بتقليد من يقول بأنه واجب ينجبر بالدم أو تطوع يخرج المكلف عن عهدة الحج أو العمرة، دون تقليد من يجوز الدخول بغير إحرام، لأن هذا من شأنه أن يؤول إلى أن يصار بكل مسلم إلى أن يكون ضرورة في الإسلام، وقد نهي عن ذلك.

**الخاتمة:**

أود في النهاية الإشارة إلى النقاط التالية:

1- السعي بين الصفا والمروة هو من شعائر التي أمرنا الله بتعظيمها، واعتبر ذلك من تقوى القلوب، وهو – إلى جانب الطواف والوقوف– من أسس الحج وأركانه، ويرتبط بكثير من أسراره ومقاصده.

2- ما أشار إليه الفقهاء هو وجوب استيعاب المسافة الواقعة بين الصفا والمروة طولا وعرضا، دون أن يقع تحديد منهم في ذلك.

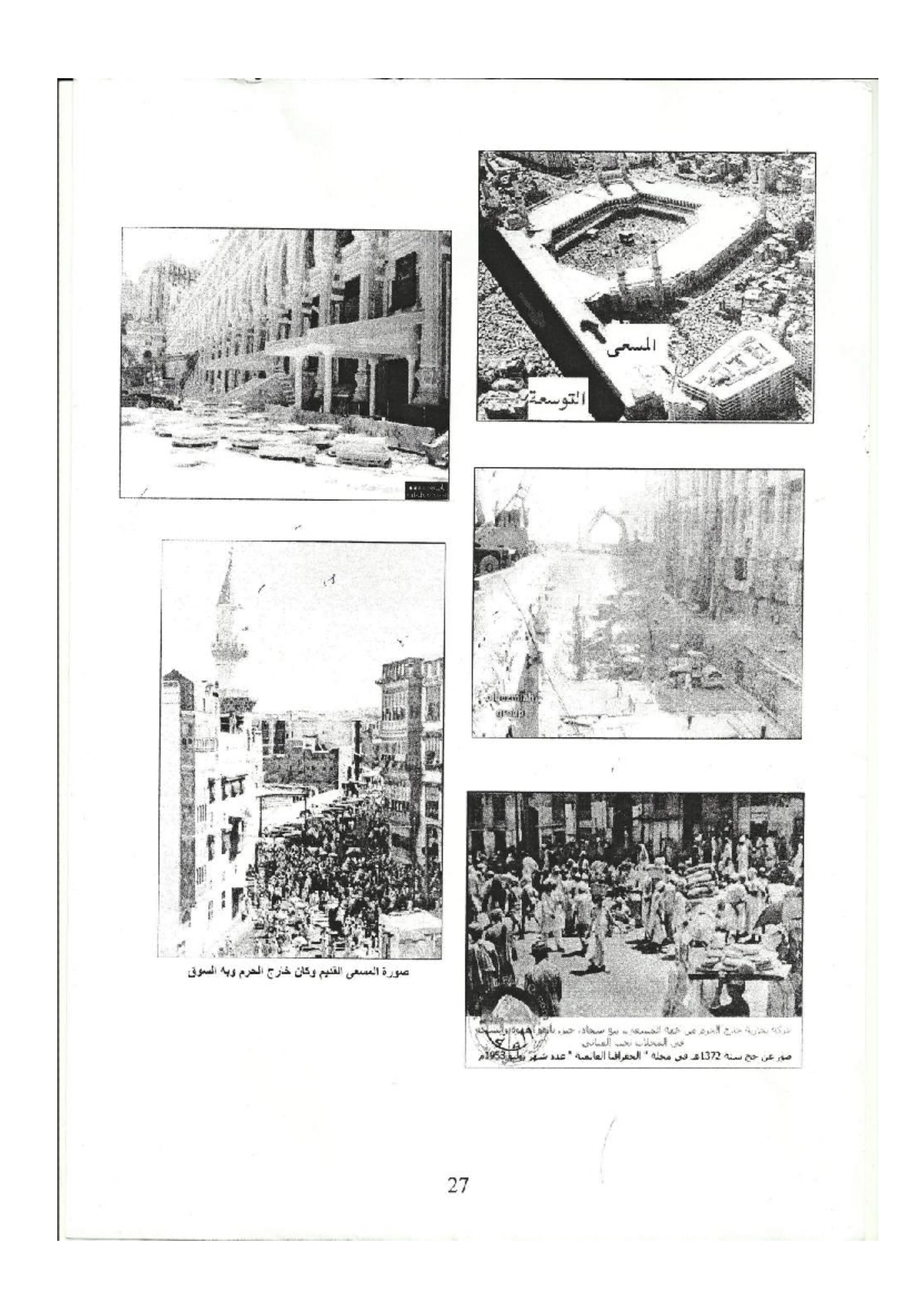
3- يقيني بأن التوسعة الجديدة لا تسوغها الحاجة حتى تعد من قبيل الرخصة، بل هي مما قام الدليل على اعتبارها عزيمة، ولذلك لم أعتمد في الأدلة على ما ذكره البعض من أن أمر التوسعة هو من قبيل الضرورة التي تسوغ فعل ذلك.

4- من جملة مقاصد الحج أن لا جدال فيه، وأصح ما قيل فيه هو الجدال في الزمان والمكان على ما صححه القرطبي.

5- تحديد طول المسعى ليس مثار خلاف؛ لتعين الجبلين ابتداء وانتهاء.

6- عمل الرأي في تحقيق المناط ليس تعديا على الشارع ولا افتئاتا عليه؛ لأنه يتعلق بالمقدمة الصغرى – التي هي إحدى المقدمتين في كل مسألة – التي يثبت بها الفعل الذي يتعلق به الحكم، دون الكبرى التي يثبت بها الحكم المتعلق بذلك الفعل، وعليه فلا يصح إطلاق القول بأن مسألة المسعى أمر لا يجوز الاجتهاد فيه؛ لأنه يمس عبادة، ويصبح تحريفا للكلم عن مواضعه، كيف وهو حينئذ يلغي جميع أوجه التحقق التي أوكلها الشارع للمكلف في جميع مجال التكليف!

7- لم أذكر في الأدلة إلا ما أعتبره نقاطا ينبغي للمانعين القول بها، ولذلك لم أعتمد على ما ذكره البعض من أن حكم الحاكم في هذه المسألة ألغي اعتبار المخالف وأعطى قوة للرأي الموافق، ومن ثم فهو يرفع الخلاف؛ لإيمان البعض بعدم شمول هذه القاعدة، وأنها لا تتناول هذا النوع من المسائل.


المسعى
التوسعة
صورة المسعى القديم وكان خارج الحرم وبه السوق
صور عن حج سنة 1372هـ في مجلة " الجغرافيا العالمية " عدد شهر يوليو 1953م
27

# وقفة مع أبرز المطاعن المعاصرة
# حول سلامة لغة القرآن الكريم
# (عرض ونقد)

د/ عبد الرحيم خير الله عمر الشريف
جامعة الزرقاء – الأردن

**المقدمة:**

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين..

وبعد:

فهذه دراسة تبحث في عرض ونقد شبهات تثار حول سلامة لغة القرآن الكريم في بعض القنوات الفضائية ومواقع الإنترنيت غير الإسلامية، وغرف الدردشة الإلكترونية، ومنتديات الحوار الديني، ومن ثم الاستدلال بتلك الدعاوى على الأصل البشري للقرآن الكريم، لأن الأصل في البشر الخطأ، ولا يمكن أن يخطئ كتاب إلهي.

**مشكلة الدراسة:**

بعد انتشار وسائل التواصل الحديثة كالقنوات الفضائية ومواقع الإنترنيت ودخولها البيوت والعقول بلا استئذان، أضحى استعمالها في تشويه صورة الإسلام الوسيلة الأنجح والأسرع والأسلم لمثيري الشبهات والطاعنين.

لذا وجب على طلبة العلم الشرعي ممارسة دورهم في نصرة كتاب ربهم ﷻ بالرد على تلك الشبهات وتفنيدها، بدراسة علمية متأنية.. ومن تلك الشبهات المثارة: شبهة أن القرآن الكريم بشري المصدر، بدليل وجود أخطاء لغوية فيه، لا يعقل أن يكون من إله حكيم خبير.

ولتكون الردود قوية، ووفق منهج نقد علمي موضوعي سليم، ينبغي في البداية فهم كل شبهة مثارة، ومعرفة الحجج التي احتج بها مثيروها، فذلك هو المدخل الطبيعي للرد عليها، ومن هنا المشكلة التي تبحثها هذه الدراسة هي الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1- ما أبرز الأمثلة التي استدل بها القوم لإثارة الشبهات حول سلامة لغة القرآن الكريم؟
2- كيف نرد على تلك الشبهات؟
3- لماذا يشتد حرص مثيري الشبهات حول القرآن الكريم على الطعن في سلامة لغته؟

**أهداف الدراسة:**

تهدف الدراسة إلى ما يلي:

1- عرض دعاوى الطاعنين في لغة القرآن الكريم بوجود أخطاء نحوية وصرفية وبلاغية فيه.
2- الرد العلمي على تلك الدعاوى، بل وإثبات أن ما تثيره من شبهات يعد دليلا إضافيا على الإعجاز اللغوي للقرآن الكريم.
3- إثبات ربانية مصدر القرآن الكريم، بدليل سلامته من الزلل.

**محددات الدراسة:**

اقتصرت الدراسة على البحث في الدعاوى المعاصرة بوجود خطأ في سلامة لغة القرآن الكريم، والتي رصدها الباحث من خلال متابعته للقنوات الفضائية ومواقع الإنترنيت ومنتديات الحوار الديني التي تثير الشبهات المتعلقة بالجانب اللغوي من القرآن الكريم، وبخاصة ما يتعلق منها بالنحو والصرف والبلاغة.

ولن يتم ذكر اسم أي مصدر لتلك الشبهات، من باب عدم الدعاية لمصدرها، وتهوينا من شأنه- كعادة القرآن الكريم -.

كما سيكتفى ببيان موضع الشاهد من الشبهة، دون الإطالة في عرضها، لتتناسب مع حجم الدراسة، فالهدف هو النقد العلمي للشبهة، ومراعاة للمآلات والثمرة من البحث العلمي، وهي التركيز على إجابة الأسئلة المثارة، دون عناية — لا مسوغ لها — بتحديد عين طارح الأسئلة.

**الدراسات السابقة:**

تناولت أكثر الدراسات السابقة الشبهات المثارة حول القرآن الكريم بشكل عام، فهنالك المصادر القديمة التي ردت على شبهات الزنادقة وأهل الكتاب، كتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، والانتصارات الإسلامية للطوفي، والانتصار للقرآن للباقلاني.. وغيرها، وكثير من المراجع المعاصرة التي ردت على المستشرقين والمنصرين والعلمانيين، كالاستشراق والقرآن العظيم لمحمد خليفة، ورد مفتريات على الإسلام لعبد الجليل شلبي، وشبهات وأباطيل خصوم الإسلام للشعراوي، والمستشرقون والقرآن الكريم لمحمد أمين بني عامر.. وغيرها.

ولكن الباحث لم يجد أي بحث علمي مختص تناول الرد على الشبهات الجديدة المثارة في الفضائيات ومواقع الإنترنيت حول سلامة لغة القرآن الكريم، بحسب التفصيل الوارد في هذه الدراسة.

**منهج البحث في هذه الدراسة:**

قام الباحث باستخدام المنهج الاستقرائي لحصر دعاوى المحتجين بالأخطاء اللغوية المزعومة في القرآن الكريم على بشرية مصدره، ثم المنهج الوصفي لاستخلاص موضع الشاهد من حججهم، ثم المنهج النقدي لنقد تلك الدعاوى وتفنيدها.

كما التزم الباحث ترتيب المصحف الشريف في ذكر الأمثلة على الدعاوى، وبرواية حفص عن عاصم، إلا إن اقتضى المقام ذكر قراءات أخرى، وسيتم بيانها في موضعها.

وقد تم تقسيم البحث إلى توطئة تحدث فيها الباحث عن أهمية الانتصار للقرآن الكريم وفضله، يليها صلب البحث الذي قسم إلى قسمين: الأول: تناول

الطعون المثارة حول سلامة لغة القرآن الكريم من حيث النحو والصرف، والثاني: تناول الطعون من حيث البلاغة.

وفي كل قسم سيتم عرض الشبهة على صيغة سؤال محدد وقصير، يليه الجواب بالرد العلمي المستند إلى كتب السادة العلماء.

ويلي ذلك خاتمة يذكر فيها الباحث تنبيهات ثلاثة لا بد من معرفتها، لكي تؤتي هذه الدراسة أكلها.

**توطئة:**

حين أكرم الله ﷻ هذه الأمة، وشاء لها أن تسود باقي الأمم وتنتزع ريادة العالم، أنزل إليها الدستور الناظم لحياتها حتى إذا عملت بمقتضاه ارتقت وسادت، لذا فإن من يريد التيه لهذه الأمة، فأول ما يوجه سهامه نحوه هو سبب عزتها ورفعتها، محاولا تدمير منارتها.

لكن، لما تأكد له أنه لن ينال مراده، تمنى أن يحول بين نور المنارة والمنتفعين به بمختلف أشكال الضباب (المصنوع)، وكان من أحدث أشكاله، استخدام وسائل الاتصال الحديثة في نشر الشبهات حول القرآن الكريم، ومنها: القنوات الفضائية وشبكة المعلومات الدولية (الإنترنيت)، لكن..﴿ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾[1]، فكان من سننه في جنده من عباده المؤمنين أنهم:﴿ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴾[2].

لذا جاءت هذه الدراسة، لتعرض أهم تلك الشبهات الواردة حول لغة القرآن الكريم ومن ثم نقدها، استجابة لأمر الله ﷻ لرسوله ﷺ –وللدعاة وطلبة العلم من بعده– بالجهاد بالقرآن الكريم: ﴿ فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ

(1) سورة التوبة، الآية: 32.

(2) سورة الشورى، الآية: 39.

﴿ جِهَادًا كَبِيرًا ﴾[1]، مبشرا من قام بذلك ببلوغ ما وعد به الحق وأهله من حتمية التأييد والنصر والتمكين: ﴿ قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ ﴾[2].

وليس ذلك منّة من طلبة العلم، أو نافلة يعطونها فضل أوقاتهم واهتماماتهم، بل هو حق للأمة، واجب عليهم، يأثمون بتركه، فحفظ الدين مسؤوليتنا جميعا، وهو أولى الأولويات، وأهم الضروريات.

ومعرفة الشبهات المثارة حول الدين الحق، والنظر إليها بعين البصيرة، من أهم سبل حفظه ﴿ وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ ﴾[3].

والدفاع عن القرآن الكريم في هذا الزمان يكون بالانتصار له ورد الشبهات المثارة حوله، فإن لم يتصد طلبة العلم الشرعي لمثيري الشبهات..فمن؟

قال رسول الله ﷺ: "من يرد الله به خيرا يُفقّهه في الدين، ولا يزال عصابة من المسلمين يقاتلون على الحق، ظاهرين على من ناوأهم إلى يوم القيامة"[4].

عن أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: "جاهدوا المشركين بأموالكم، وأنفسكم، وألسنتكم"[5]، قال القرطبي معلقا على الحديث: "وهذا وصف لأكمل ما يكون من الجهاد وأنفعه عند الله تعالى"[6]، بل استدل الخطيب البغدادي بهذا الحديث على وجوب مناظرتهم فقال: "فأوجب المناظرة للمشركين، كما أوجب النفقة والجهاد في سبيل الله"[7].

---

(1) سورة الفرقان، الآية: 52.

(2) سورة السبأ، الآية: 49.

(3) سورة الأنعام، الآية: 55.

(4) رواه مسلم (1037) عن معاوية رضي الله عنه.

(5) رواه أبو داود (2655)، والترمذي (1613)، والنسائي في السنن الكبرى (8637)، والحاكم في المستدرك 85/2، وصححه وقال: صحيح على شرط مسلم، وكذا قال شعيب الأرناؤط في تحقيقه لمسند الإمام أحمد 252/3 (13663).

(6) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 143/8.

(7) الفقيه والمتفقه، الخطيب البغداي، 170/2.

وبه استدل ابن حزم فقال: "ولا غيظَ أغيظُ على الكفار والمبطلين من هتك أقوالهم بالحجة الصادقة، وقد تهزم العساكر الكبار، والحجة الصحيحة لا تغلب أبدا، فهي أدعى إلى الحق وأنصر للدين من السلاح الشاكي والأعداد الجمة..والأمر بالمناظرة وإيجابها كإيجاب الجهاد والنفقة في سبيل الله"[1].

وقال ابن تيمية: "كل من لم يناظر أهل الإلحاد والبدع، مناظرة تقطع دابرهم.. لم يكن أعطى الإسلام حقه، ولا وفى بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور وطمأنينة النفوس، ولا أفاد كلامه العلم واليقين"[2].

**القسم الأول:**

**نقد دعاوى وجود أخطاء نحوية وصرفية فى القرآن الكريم:**

**1- سورة البقرة:**

أ/ قوله تعالى:﴿ **مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ** ﴾[3].

**السؤال:** لماذا جعل الضمير العائد على المفرد جمعا؟

**الجواب:** التقدير: (كالذي استوقد نارا...) وحّد (الذي) و(استوقد)، لأن المستوقد واحد من جماعة تولى الإيقاد لهم، فلما ذهب الضوء رجع عليهم الظلام جميعا.

ومن روعة الإعجاز البياني في القرآن الكريم، أنه جمع الضمير في قوله: ﴿بنورهم﴾ مع كونه بلصق الضمير المفرد في قوله: ﴿ما حوله﴾ مراعاة لحال المشبه (حال المنافقين)، لا لِحَالِ المشبه به (حال المستوقد الواحد) على وجه بديع يفيد الرجوع إلى الغرض الأصلي.. فهذا إيجاز بديع، وكأنه قائل: "فلما أضاءت ذهب

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، 28/1.

(2) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، 357/1.

(3) سورة البقرة، الآية: 17.

الله بناره، فكذلك يذهب الله بنورهم –بصرهم-"، وهذا أسلوب لا عهد للعرب بمثله، فهو من أساليب الإعجاز[1].

ويجوز أن يقال: المقصود بالذي في الآية ليس الشخص، إنما الفريق، ولهذا يقال: "الفريق الذي" فعل كذا ولا يقال الذين"، ولكن الأول أبلغ.

ب/قوله تعالى: ﴿ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[2].

**السؤال**: لماذا لم يرفع الفاعل؟

**الجواب**: إعراب النص كاملا كما يلي:

قال: فعل ماض مبني على الفتح، والفاعل ضمير مستتر تقديره (هو)، ويرجع إلى رب العزة سبحانه.

لا: حرف نفي لا محل له من الإعراب.

ينال: فعل مضارع مرفوع وعلامة رفعه الضمة الظاهرة على آخره.

عهدي: فاعل مرفوع، وعلامة رفعه الضمة الظاهرة على آخره، منع من ظهورها اشتغال المحل بالحركة المناسبة، وهو مضاف.

الياء: ضمير متصل مبني على السكون في محل جر مضاف إليه.

الظالمين: مفعول به منصوب وعلامة نصبه الياء، لأنه جمع مذكر سالم[3].

المعنى: العهد هو الذي ينال الظالمين، والعهد صادر عن الله ﷻ، فلا ينال الظالم عهده[4].

---

(1) ينظر: الجامع لأحكام القرآن القرطبي، 212/1. والتحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، 308/1. وذكر القرطبي أن لفظ (الذي) يستعمل للمفرد والجمع، وذكر البيت التالي:

وأن الذي حانت بفلج دماؤهم هم القوم كل القوم يا أم خالد.

ونسبه ابن منظور للأشهب بن رميلة، ينظر: لسان العرب، 246/15 (الذي)، وذكر شاهدا على أن العرب قد تستعمل (الذي) للجمع.

(2) سورة البقرة، الآية: 124.

(3) ينظر: إعراب القرآن وبيانه، محيي الدين درويش، 168/1. والجدل فى إعراب القرآن، محمود صافي، 254/1.

(4) تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، 89/1.

ج/ قوله تعالى: ﴿ ۞ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُواْ ۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴾[1].

**هنا سؤالان:**

**السؤال الأول**: لماذا أتي بالمصدر: ﴿البر﴾ بدلا من اسم الفاعل (البار) عطفا على (آمن)؟

**الجواب**: كلمة ﴿آمن﴾ فعل ماض وليس اسم فاعل كما زعم، إنما اسم الفاعل (مؤمن).

البر: اسم جامع لمعاني الخير.. والتقدير (ولكن البر بر من آمن) فحذف المضاف، ويجوز أن يحذف ما علم من مضاف أو مضاف إليه، فإن كان المحذوف المضاف، فالغالب أن يخلفه في إعرابه المضاف إليه[2].

وبالنسبة لمعنى الآية فالتقدير:(ولكن البر بر من آمن)، فالآية تريد منك الإيمان العميق المتغلغل المتمكن في أعماقك، لا مجرد خواطر وأفكار عابرة.. فصار (البر) و(المؤمن) شيئا واحدا[3].

**السؤال الثاني**: في كلمة و﴿الصابرين﴾ لماذا نصب المعطوف على المرفوع؟

**الجواب**: ﴿الموفون﴾ معطوفة على ﴿من﴾، لأن ﴿من﴾ هنا اسم موصول يفيد الجمع في محل رفع، وكأنه قال: (لكن البر المؤمنون والموفون)[4].

---

(1) سورة البقرة، الآية: 177.

(2) ينظر بسط هذه المسألة في: أوضح المسالك، ابن هشام، 3/149-150.

(3) ينظر: الكشاف، الزمخشري، 1/330. وقد استشهد بوصف الخنساء لفرس: "فإنما هي إقبال وإدبار" أي: إن الفرس- لسرعتها- صارت كأنها هي الإقبال والإدبار.

(4) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 2/240. وذكر الباقلاني في الانتصار، 2/554 وجوها أخرى.

﴿والصابرين﴾ نصب على المدح، (تقديره: وأخص الصابرين) فالعرب تنصب على المدح وعلى الذم كأنهم يريدون بذلك إفراد الممدوح أو المذموم.

وتغاير أسلوب الكلام بالنصب بعد الرفع حتى مع وجود العطف، للفت انتباه السامع، فهو من البلاغة المحمودة[1].

2- سورة النساء: قوله تعالى: ﴿ لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ مِنۡهُمۡ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَۚ وَٱلۡمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَۚ وَٱلۡمُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ أُوْلَٰٓئِكَ سَنُؤۡتِيهِمۡ أَجۡرًا عَظِيمًا ﴾[2].

**السؤال:** لماذا نصب المعطوف على المرفوع؟

**الجواب:** هذا مثل ﴿الصابرين﴾ في المثال السابق من سورة البقرة.

﴿والمقيمين﴾: منصوب على المدح، أي أخص وأعني: المقيمين الصلاة[3]، وهذا يسمى القطع، والقطع يكون في: الصفات أو العطف –إذا كان من باب الصفات-.. والقطع يكون للأمر المهم، كما في قوله تعالى: ﴿ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥۚ ﴾[4] عطف على اسم.

أما القطع في الصفات فيكون مع المرفوع للمنصوب، ومع المنصوب للمرفوع، ومع المجرور للمرفوع، والآية –موضع الشبهة- هي القطع يقطع من الصفات، لأهمية المقطوع، والمقطوع يكون مفعولا به، بمعنى: أخص-المدح- ويسمى مقطوعا على المدح أو الذم، وفى الآية السابقة كلمة: ﴿المقيمين﴾ مقطوعة وهي تعني: أخص المقيمين الصلاة.

---

(1) جعل سيبويه في الكتاب 62/2 بابا بعنوان: "باب ما ينتصب على التعظيم والمدح" وذكر فيه شواهد من كلام العرب.

(2) سورة النساء، الآية: 162.

(3) هذا للتعظيم (تعظيم شأن الصلاة) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 14/6، وذكر شواهد عليه من شعر العرب. وذكر الباقلاني في الانتصار للقرآن، 555/2 وجوها أخرى في إعراب ﴿المتقين﴾.

(4) سورة التوبة، الآية: 3.

وكأننا نسلط الضوء على المقطوع، فالكلمة التي نريد أن نركز عليها أو نسلط عليها الضوء: نقطعها.

أما لماذا جاءت ﴿المقيمين الصلاة﴾ بالقطع، ﴿والمؤتون الزكاة﴾ معطوفة على: ﴿الراسخون في العلم﴾؟.

**فالجواب:** لأن إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة عبادتان ظاهرتان في الآية وردتا بين عقيدة (والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك)، (والمؤمنون بالله واليوم الآخر)، وإقامة الصلاة هي الأمثل والأولى، فركز عليها[1].

**3-سورة المائدة:**

أ/ قوله تعالى:﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾[2].

**السؤال:** أليس الصواب: يديهما؟

**الجواب:** كل شيء يوجد من خلق الإنسان وكان جزءا منه، إذا أضيف إلى اثنين جمع، تقول: هشمت رؤوسهما، وأشبعت بطونهما[3].

ب/ قوله تعالى:﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[4].

**السؤال:** لماذا رفع المعطوف على اسم إن؟

**الجواب:** الصابئون هم أبعد المذكورين عن الإيمان، رفع كلمة ﴿الصابئون﴾، للدلالة على أنهم أبعد المذكورين في الضلال ولأنهم أقل منزلة – الكلمة غير خاضعة للتوكيد بـ(إن) – وكأن اليهود والنصارى لأنهم أهل كتاب عطفهم على اسم إن التي تفيد التوكيد.

(1) نقلا عن موقع لمسات بيانية، للدكتور/ فاضل السامرائي، ورابطه: http//www.islamiyyat.com/lamsat.htm

(2) سورة المائدة، الآية: 38.

(3) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 174/6.

(4) سورة المائدة، الآية: 69.

وكلمة ﴿الصابئون﴾ تعرب على أنها مبتدأ، وقد تكون اعتراضية وخبرها محذوف بمعنى، (والصابئون كذلك)، أما كلمة ﴿النصارى﴾ فهي معطوفة على ما قبلها[1].

**4- سورة الأعراف:**

أ/ قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾[2].

**السؤال:** لماذا تذكير خبر الاسم المؤنث؟

**الجواب:** يجوز تذكير لفظ ﴿قريب﴾ ليدل على معنى الزمان أو النعت أو النسب، ولم تؤنث كلمة ﴿قريب﴾ لأنها تأنيث غير حقيقي كالوقت، ولفظ ﴿قريب﴾ نعت، ينعت به المذكر والمؤنث والجمع بمعنى ولفظ واحد[3].

والآية الكريمة من الإعجاز البياني ف:"الرحمة صفة من صفات الرب تبارك وتعالى، والصفة قائمة بالموصوف لا تفارقه، لأن الصفة لا تفارق موصوفها، فإذا كانت قريبة من المحسنين، فالموصوف تبارك وتعالى أولى بالقرب منهم، بل قرب رحمته تبع لقربه هو تبارك وتعالى من المحسنين.. فالرب تبارك وتعالى قريب من المحسنين، ورحمته قريبة منهم، وقربه يستلزم قرب رحمته، ففي حذف التاء هاهنا تنبيه على هذه الفائدة العظيمة الجليلة، وأن الله تعالى قريب من المحسنين، وذلك يستلزم القربين: قربه، وقرب رحمته، ولو قال: إن رحمة الله قريبة من المحسنين، لم يدل على قربه تعالى منهم، لأن قربه تعالى أخص من قرب رحمته، والأعم لا يستلزم الأخص، بخلاف قربه، فإنه لما كان أخص استلزم الأعم، وهو قرب رحمته..

وإذا كان المعنيان متلازمين، صح إرادة كل واحد منهما، فكان في بيان قربه – سبحانه وتعالى – من المحسنين من التحريض على الإحسان، واستدعائه من النفوس، وترغيبها فيه، غاية حظ وأشرفه وأجله على الإطلاق، وهو أفضل إعطاء

(1) ينظر: الانتصار للقرآن، الباقلاني، 556/2.

(2) سورة الأعراف، الآية: 56.

(3) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 15/16، ونقله عن الزجاج والكسائي وذكر أبياتا فيه. وقال الزمخشري في الكشاف 107/2: "وإنما ذكر ﴿قريب﴾ على تأويل الرحمة أو الترحم، أو لأنه صفة موصوف محذوف – أي: شيء قريب –..".

أعطيه العبد، وهو قربه تبارك وتعالى من عبده الذي هو غاية الأماني ونهاية الآمال وقرة العين وحياة القلوب وسعادة العبد كلها.

فكان في العدول عن (قريبة) إلى ﴿قريب﴾ من استدعاء الإحسان، وترغيب النفوس فيه، ما لا يتخلف بعده إلا من غلبت عليه شقاوته، ولا قوة إلا بالله تعالى[1].

ب/ قوله تعالى: ﴿ وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا ﴾[2].

**السؤال**: وقعت الآية في خطأين: تأنيث العدد، وجمع المعدود، لذا أليس الأصح: اثني عشر سبطا؟

**الجواب**: أسباطا أي جماعات: وهي قبائل (جمع مؤنث)، والتقدير "اثنتي عشرة أمة"، فأنث لفظ عشرة، لأن المحذوف مؤنث تقديره "أمة" أو "فرقة".

ويجوز القول إن (أسباطا) ليست تمييزا، وإنما يدل عن تمييز محذوف تقديره (قبيلة)، وتكون (أمما) نعتا للبدل، فيكون التقدير: (وقطعناهم اثنتي عشرة قبيلة أسباطا أمما)، وهذا الجمع لكلمة (أسباطا) هو الأليق ببيان حال فرقة القوم واختلافهم وتشتتهم[3].

**5- سورة التوبة:**

قوله تعالى: ﴿ وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا ﴾[4].

**السؤال**: لماذا جاء باسم موصول مفرد، مع أنه يعود على جمع؟

**الجواب**: المعنى: خضتم كالذي خاضوه، أي بالشيء الذي خاضوا فيه، و(الذي) عادت على الأمر المفرد، وليس على (خاضوا).

---

(1) بدائع الفوائد، ابن القيم، 541/3.

(2) سورة الأعراف، الآية: 160.

(3) ينظر/ البحر المحيط، 406/4.

(4) سورة التوبة، الآية: 69.

لنتأمل الآية بتمامها: ﴿كَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ كَانُوٓا۟ أَشَدَّ مِنكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَٰلًا وَأَوْلَٰدًا فَٱسْتَمْتَعُوا۟ بِخَلَٰقِهِمْ فَٱسْتَمْتَعْتُم بِخَلَٰقِكُمْ كَمَا ٱسْتَمْتَعَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُم بِخَلَٰقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَٱلَّذِى خَاضُوٓا۟ أُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾. معنى الخوض في الآية: الدخول، فيكون المعني الإجمال: دخلتم في الباطل الذي دخلوا هم فيه.

وعلى هذا: فـ﴿الذي﴾ هنا تقع على المصدر، يريد: "كخوضهم"، وهو مثل قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلَّذِى يُبَشِّرُ ٱللَّهُ عِبَادَهُ﴾[1]، ويقولون على هذا القياس:"أنت فينا الذي ترغب" و"أنتما فينا الذي ترغبان" و"أنتم فينا الذي ترغبون"، وكذلك المؤنث: "أنت فينا الذي ترغبين" تريد:"أنت فينا رغبتك"، وحينئذ لا تثنى "الذي"، ولا تجمع، ولا تؤنث[2].

**6- سورة هود:**

قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَٰهُ نَعْمَآءَ بَعْدَ ضَرَّآءَ مَسَّتْهُ﴾[3].

**السؤال**: لماذا نصب المضاف إليه؟

**الجواب**: ضراء: مضاف إليه مجرور، وعلامة جره الفتحة منع من التنوين، لأنه منته بألف التأنيث الممدود مثل: نعماء قبلها، والقاعدة النحوية: "يمنع ما فيه ألف التأنيث من الصرف مطلقا، سواء كانت الألف مقصورة كـ(حبلى) أو ممدودة كـ(حمراء)"[4].

ومن الملاحظ أن (نعماء) و(ضراء) منتهيتان بالألف الممدودة، المانعة من الصرف.

---

(1) سورة الشورى، الآية: 23.

(2) ينظر: مغني اللبيب، ابن هشام، ص709.

(3) سورة هود، الآية: 10.

(4) ينظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، 322/2.

**7- سورة يوسف:**

أ/ قوله تعالى: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾[1].

**السؤال:** أليس الصواب (ما هذا بشر)؟

**الجواب:** شبه عمل (ما) بعمل (ليس)، لأنها بمعناها[2].

ب/ قوله تعالى: ﴿وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَآ ءَامُرُهُۥ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِّنَ ٱلصَّٰغِرِينَ﴾[3].

**السؤال:** لماذا كتب نون التوكيد تنوينا، على عكس نون ليسجنن، مع أن كلا منها للتوكيد؟

**الجواب:** هذه ليست تنوين فتح، وإنما رسم عثماني لنون التوكيد الخفيفة، إذا وقف عليها يوقف عليها بالألف، وفى كلمة ﴿ليسجنن﴾ هذه نون التوكيد الثقيلة، فخالفتها بالرسم، وهي مؤكدة أكثر من الخفيفة، وقد دلت في المعنى على منزلة سيدنا يوسف عليه السلام في قلبها..لأن دخول السجن آكد من كونه من الصاغرين[4]، أي بالنسبة لامرأة العزيز، السجن أخف وطأة من أن يكون يوسف عليه السلام من الصاغرين..، وأين تجد هذا الإعجاز البياني في سوى القرآن الكريم؟

**8- سورة طه:**

قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾[5].

**السؤال:** لماذا رفع اسم إن؟

**الجواب:** الآية برواية حفص بتسكين نون (إن)، وإن المخففة تكون مهملة وجوبا إذا جاء بعدها فعل، أما إذا جاء بعدها اسم فالغالب هو الإهمال نحو (إنْ زيد

---

(1) سورة يوسف، الآية: 31.

(2) ينظر: الكتاب، سيبويه، 20/1، (باب: ما أجرى مجرى ليس بلغة أهل الحجاز). وإعراب القرآن، النحاس، ص 191. وقال الزمخشري في الكشاف 441/2: "إعمال (ما) عمل (ليس) هي اللغة القُدْمَى الحجازية".

(3) سورة يوسف، الآية: 32.

(4) نقلا عن موقع لمسات بيانية للدكتور/ فاضل السامرائي، مرجع سابق.

(5) سورة طه، الآية: 63.

لكريم)، ومتى أهملت يقترن خبرها باللام المفتوحة وجوبا، للتفرقة بينها وبين إن النافية كي لا يقع اللبس، واسمها دائما ضمير محذوف يسمى ضمير الشأن، وخبرها جملة (هذان ساحران).

أما قراءة ﴿إن هذان لساحران﴾ بتشديد النون، فهي لغة بني الحرث بن كعب وزبيد وخثعم وكنانة بن زيد، فهم يقولون: جاء الزيدان، ورأيت الزيدان، ومررت بالزيدان..[1]، والقرآن الكريم تميز بالحفاظ على لغات العرب، وأنه أعجزهم بمختلف لهجاتهم — ومن ثم قبائلهم -.

**9- سورة الأنبياء:**

قوله تعالى: ﴿ لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ ۗ وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا ﴾[2].

**سؤال:** لماذا أتى بضمير في محل رفع فاعل، مع وجود فاعل؟

**الجواب:** الواو في ﴿وأسرّوا﴾ علامة جمع لا محل لها من الإعراب، أما الفاعل فهو ﴿الذين﴾ في محل رفع بدلا من الضمير[3].

نكتة بيانية: قال تعالى: ﴿وأسرّوا﴾ ولم يقل: (وتناجوا)، للدلالة على شدة إخفاء تناجيهم، فلقد حرصوا على التكتم بسرية بالغة[4].

**10- سورة الحج:**

قوله تعالى: ﴿ هَٰذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ ۖ ﴾[5].

---

(1) هذه قراءة ابن كثير المكي، ينظر تفصيل ذلك والأدلة عليه في الجامع لأحكام القرآن، القرطبي 216/11. وأطال الباقلاني في بيان وجوه مختلفة للرد عليها في كتابه: الانتصار للقرآن، 532/2 و551. ونقل عن أكثر النحاة قولهم: إن إثبات الألف في المثنى في حالات الرفع والنصب والجر، هو القياس، لأن الألف تتبع فتحة ما قبلها، كما أن الواو في (مسلمون) تتبع ما قبلها، والياء في (مسلمين) تابعة للكسرة ما قبلها.

(2) سورة الأنبياء، الآية: 3.

(3) ينظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، 468/1. وشبه الواو الدالة على الجمع التي لا محل لها من الإعراب، بتاء التأنيث التي لا محل لها من الإعراب وتدل على التأنيث، كما ذكر ابن هشام في أوضح المسالك، 89/2-92 أنها لغة طيء، وأكثر من ذكر شواهد عليها.

(4) ينظر: معارج التفكر، عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني، 162/8.

(5) سورة الحج، الآية: 19.

**السؤال**: لماذا جمع المثنى؟

**الجواب**: جمع ﴿اختصموا﴾ حملا على المعنى، لأن كل خصم فريق فيه عدد من الأشخاص[1].

وعلى كل حال: حين يجتمع الجيشان (الخصمان)، يختلط أفراد كل جيش بأفراد الطرف الآخر، ويموج بعضهم في بعض.. حينذاك يكون التعبير الأفصح: (اختصموا).

إذن فالآية الكريمة تتحدث عن فريقين، لكل منهما قائد، وتحت كل منهما جماعة: ﴿ فَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ يُصَبُّ مِن فَوْقِ رُءُوسِهِمُ ٱلْحَمِيمُ ﴾ وقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُدْخِلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ﴾[2].

والمعلوم أن القتال بين طائفتين يكون بمجموع أفرادهما، بينما المفاوضات للصلح تكون بين فردين (قائدين) كل يمثل طائفته.. كما جمع (اقتتلوا) لأنه قد يكون كل فرد في كل طائفة، يقاتل أفراد الطائفة الأخرى لهدف خاص إضافة إلى الأهداف العامة للقيادة (كلٌّ يقتتل لهدفه).

**11- سورة الشورى**:

قوله تعالى: ﴿ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ ﴾[3].

**السؤال**: ما علة تذكير خبر الاسم المؤنث؟

---

(1) نزلت الآية الكريمة في المنازلة بين المسلمين وقريش قبل الالتحام في بدر، فهي بين فريقين، كل فريق مكون من ثلاثة أشخاص، جاء الحديث المتفق عليه: "نزلت ﴿هذان خصمان اختصموا في ربهم﴾ في ستة من قريش: علي وحمزة وعبيدة ابن الحارث وشيبة بن ربيعة وعتبة بن ربيعة والوليد بن عتبة" رواه البخاري (3966) ومسلم (3033) كلاهما عن أبي ذر ﷺ ، واللفظ للبخاري.

(2) سورة الحج، الآية: 23.

(3) سورة الشورى، الآية: 17.

**الجواب:** يجوز تذكير (قريب) على معنى الزمان أو البعث أو النسب، ولم تؤنث (قريب)، لأنها تأنيث غير حقيقي كالوقت، ولفظ (قريب) نعت ينعت به المذكر والمؤنث والجمع بمعنى ولفظ واحد[1].

وعلى كل حال، يجوز أن يستوى المذكر والمؤنث على وزن (فعيل) فتقول: رجل جريح وامرأة جريح، وكذا وزن (فعول) فنقول: رجل صبور وامرأة صبور،وعلى وزن (مفعال)، فنقول: رجل منحار وامرأة منحار – أي: كثير النحر –[2].

**12– سورة الحجرات:**

قوله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ ﴾[3].

**السؤال:** أليس الصواب: اقتتلتا؟

**الجواب:** لا يضر المعنى إن تم ذكر لفظ "طائفة" مرة بالإفراد ومرة بالجمع[4]، وهذا التعبير البديع من بلاغة إعجاز القرآن الكريم الذي لم يسبق بمثله.

**13– سورة المنافقون:**

قوله تعالى: ﴿ لَوْلَآ أَخَّرْتَنِىٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾[5].

**السؤال:** لماذا جزم الفعل المعطوف على منصوب؟

**الجواب:** الجزم – في رواية حفص ومن وافقها – محمول على المعنى، و﴿أكن﴾ بالجزم عطفا على موقع الفاء ﴿فأصدق﴾، إذ لو لم تكن الفاء، لكان لفظ (أصدق) مجزوما، فالأصل (لو لا أخرتني أصدق وأكن)، ولكن دخلت الفاء على (أصدق) فنصبتها، وبقيت (أكن) مجزومة، لأنها معطوفة على فعل مجزوم[6].

---

(1) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 15/16، ونقله عن الزجاج والكسائي، وذكر شواهد عليه من شعر العرب. وينظر: جامع البيان، الطبري، 208/8.

(2) ينظر تفصيل ذلك: إعراب القرآن، الدرويش، 25/9.

(3) سورة الحجرات، الآية: 9.

(4) ينظر: حاشية ابن المنير على تفسير الكشاف للزمخشري، 4/ 367.

(5) سورة المنافقون، الآية: 10.

(6) ينظر: الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، ص346–347، وذكر شاهدا على ذلك من كلام العرب. وينظر: الانتصار للقرآن، الباقلاني، 557/2.

**14- سورة التحريم:**

قوله تعالى: ﴿ إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ ﴾[1].

**السؤال**: أليس الأصح:"قلباكما"، لأنه ليس للاثنين أكثر من قلبين؟

**الجواب**: كل شيء يوجد من خلق الإنسان وكان جزءا منه، إذا أضيف إلى اثنين، جمع تقول: هشمت رؤوسهما، وأشبعت بطونهما[2].

ومثير الشبهة يجهل أن من عادة العرب: "أن تستكره الجمع بين تثنيتين في لفظ واحد"[3].

**15- سورة الإنسان:**

قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ سَلَٰسِلَاْ وَأَغۡلَٰلًا وَسَعِيرًا ﴾[4]، وقوله:﴿ وَيُطَافُ عَلَيۡهِم بِـَٔانِيَةٖ مِّن فِضَّةٖ وَأَكۡوَابٖ كَانَتۡ قَوَارِيرَاْ ۝ قَوَارِيرَاْ مِن فِضَّةٖ . . . ﴾[5].

**السؤال**: لماذا نوّن الممنوع من الصرف؟

**الجواب**: هذه إحدى اللغات عند العرب: صرف جميع ما لا ينصرف، عدا (أفعل منك)[6].

**16- سورة العلق:**

قوله تعالى: ﴿ كَلَّا لَئِن لَّمۡ يَنتَهِ لَنَسۡفَعَۢا بِٱلنَّاصِيَةِ ﴾[7].

**السؤال**: لماذا كتب نون التوكيد تنوينا؟

---

(1) سورة التحريم، الآية: 4.

(2) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 174/6.

(3) فتح القدير، الشوكاني، 351/5.

(4) سورة الإنسان، الآية: 4.

(5) سورة الإنسان، الآية: 15-16.

(6) ينظر: الجامع للأحكام القرآن، القرطبي، 123/9، وذكر أمثلة من شعر العرب. وينظر أيضا: الموضح فى وجوه القراءات وعللها، ابن أبي مريم، 1321/3-1322.

(7) سورة العلق، الآية: 15.

**الجواب**: من قواعد الإملاء العربية أن نون التوكيد المخففة، تلفظ ألفا لينة عند الوقف، تفريقا لها عن نون التوكيد المثقلة[1]، فتكتب في الرسم العثماني للمصحف، بحسب لفظها.

تلك أبرز الشبهات المثارة حول نحو وصرف القرآن الكريم، ومن الغرائب أن الأعاجم والعوام يقدحون في صحة نحو القرآن الكريم ولم يسعهم ما وسع فصحاء العرب، ألا يعلمون أن القرآن الكريم نزل قبل تقعيد القواعد؟.

قال محمد رشيد رضا: "وقد تجرأ بعض أعداء الإسلام على دعوى وجود الغلط النحوي في القرآن!.. وهذا جمع بين السخف والجهل، وإنما هذه الجرأة من الظاهر المتبادر من قواعد النحو مع جهل، أو تجاهل أن النحو استنبط من اللغة ولم تستنبط اللغة منه[2]، وأن قواعده إن قصرت عن الإحاطة ببعض ما ثبت عن العرب فإنما ذلك لقصور فيها، وأن كل ما ثبت نقله عن العرب فهو عربي صحيح، ولا ينسب إلى العرب الغلط في الألفاظ.."[3].

أيعقل أن يغلط محمد ﷺ ويلحن من "كان أفصح خلق الله ﷺ، وأعذبهم كلاما، وأسرعهم أداء، وأحلاهم منطقا، حتى إن كلامه ليأخذ بمجامع القلوب، ويسبي الأرواح، ويشهد له بذلك أعداؤه، وكان إذا تكلّم تكلّم بكلام مفصل مبين.. يتكلم بجوامع الكلام، فصل لا فضول ولا تقصير"[4].

وذكر محمد الطاهر بن عاشور في مقدمة تفسير "التحرير والتنوير" حكاية مناسبة للموضوع فقال: روي أن ابن الراوندي – وكان ملحدا – قال لابن الأعرابي: أتقول العرب"لباس التقوى"؟ فقال ابن الأعرابي: لا باس، وإذا أنجى الله

---

(1) ورد في كتاب: قواعد الكتابة والترقيم، سلامة الروسان، ص28، تحت عنوان: من أنواع ألف اللينة: "الألف اللينة المبدلة من نون التوكيد الخفيفة مثل قوله تعالى: ﴿ لنسفعا بالناصية﴾.

(2) يقصد أن النحاة استنبطوا قواعد اللغة العربية من خلال تتبعهم لما ورد في القرآن الكريم، والحديث الشريف، وأقوال فحول الشعراء.. فهي الحكم على صحة القواعد، لا القواعد حكم على صحتها، فقد يقعد النحاة قاعدة مخالفة لفصيح اللغة، وعندها يكون منشأ الخطأ منهم، لعدم استقرائهم وتتبعهم.. وسبحان من أحاط بكل شيء علما!

(3) في تفسير المنار، 394/6 عند تفسير الآية 69 من سورة المائدة.

(4) زاد المعاد، ابن القيم، 175/1.

الناس، فلا نجّى ذلك الرأس، هبك يابن الراوندي تنكر أن يكون محمد نبيا، أفتنكر أن يكون فصيحا عربيا؟؟!(1).

إنّ حال العوامّ – ومن في حكمهم – من مثيري الشبهات حول سلامة لغة القرآن الكريم كحال مزارع لم يعرف سوى الزراعة مهنة، ثم أصيب بالعمى، يريد إتقان عملية زراعة قرنية، وزيادة على ذلك، لا يملك أي أداة من أدوات الجراحين،فأنى له النجاح في عمليته؟! إنه سيكون أضحوكة الناس، ومع ذلك تراه ينتقد أمهر الجراحين المشهود لهم عالميا، عند منافسيهم قبل أصدقائهم!! فَمَنِ الأحقُّ بالسخرية والاستهزاء عند قوم يعقلون؟!

"فهل ينخدع عاقل بتقوُّل جاهللم يبلغ في معرفة العربية رتبة مسيلمة الكذاب؟!!"(2)، ومن الجميل تأمل رد السكاكي على أولئك الناس في نهاية "مفتاح العلوم"، منه: "أضل الخلق عن الاستقامة في الكلام، إذا اتفق أن يعاود كلامه مرة بعد أخرى، لا يعدم أن يتنبّه لاختلاله فيتداركه .. قدّروا أن لم يكن نبيا، وقدّروا أن كان نازل الدرجة في الفصاحة والبلاغة، وقدروا أن كان لا يتكلم إلا خطأ.. أوقد بلغتم من العمى إلى حيث لم تقدروا أن يتبيّن لكم أنه عاش مدة مديدة بين أولياء وأعداء؟.. ألم يكن له وليٌّ فينبّهه – فعل الأولياء –، إبقاء عليه أن ينسب إلى نقيصة؟ ولا عدو فينقض دليله؟.. سبحان الحكيم الذي تسع حكمته أن يخلق في صور الأناسي بهائم، أمثال الطامعين أن يطعنوا في القرآن، ثم الذي يقضى منه العجب أنك إذا تأملت هؤلاء وجدت أكثرهم لا في العير ولا في النفير، ولا يعرفون قبيلا من دبير، أين هم عن تصحيح نقل اللغة؟ أين هم عن علم المعاني؟ أين هم عن علم البيان؟ أين هم عن باب النثر؟ أين هم عن باب النظم؟.. أبعدُ شيء عن نقد الكلام جماعتهم لا يدرون ما خطأ الكلام وما صوابه، ما فصيحه وما أفصحه وما بليغه وما أبلغه.."(3).

---

(1) التحرير والتنوير، ابن عاشور، 9/1.

(2) المعجزة الخالدة، د/ حسن ضياء الدين عتر، ص350.

(3) مفتاح العلوم، السكاكي، تحقيق: د/ عبد الحميد هنداوي، ص708-715.

وكثير مما عابوه على القرآن الكريم، هو من لهجات العرب الفصيحة التي حافظ عليها القرآن الكريم، لذا لا يعيب القرآن الكريم وجود لغة من لغات العرب فيه، بل تلك مزية له، فقد حفظ القرآن الكريم كثيرا من لغات العرب ولهجاتها الفصيحة، فشكل المرجع الوحيد الموثوق به لدراسة تطور لهجات العرب الفصيحة.

بل إن وجود لهجات أخرى لغير قريش، دليل إضافي على إعجاز القرآن الكريم، وهو رد حاسم قاطع على من زعم تدخل عثمان ﷺ في القرآن الكريم، خدمة لأهداف سياسية وهي: هيمنة لهجة قريش على القرآن الكريم.

ووجود مختلف لهجات العرب في القرآن الكريم[1] من أكبر الشواهد على إلهية القرآن الكريم، ونبوة النبي ﷺ، وذلك لإحاطته التامة بلغة العرب وقوانينها وتصاريف وجوهها، حتى إنه لم يكتف بوجه واحد فقط يذكره أو ينزل عليه القرآن الكريم، وإنما أنزله الله عز وجلّ على سبعة أوجه فصيحة مليحة لدى العرب، ولا يحيط بهذه الأوجه إلا محيط باللغة العربية تام، وهذه من علامات النبوة، فلا يحيط بلغة العرب إلا نبي[2].

ومن الأمثلة عليه: قال الجاحظ: حدثني أبو سعيد عبد الكريم بن روح قال: "قال أهل مكة لمحمد بن مناذر الشاعر: ليست لكم معاشر أهل البصرة لغة فصيحة، إنما الفصاحة لنا أهل مكة، فقال ابن المناذر:.. أنتم تسمون القدر: برمة.. ونحن نقول: قدر، ونجمعها على قدور، وقال الله عز وجل: ﴿ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ ﴾[3]، وأنتم تسمون البيت إذا كان فوق البيت: علّيّة، وتجمعون هذا الاسم على علالي، ونحن سميه: غرفة ونجمعها على غرفات وغرف، وقال الله تبارك وتعالى:

---

(1) جاء في الإتقان للسيوطي، ص335، في "القرآن من اللغات خمسون لغة: لغة قريش وهذيل وكنانة وخثعم والخزرج وأشعر ونمير وقيس وجرهم واليمن وأزدشنوءة وكندة وتميم وحمير ومدين ولخم وسعد العشيرة وحضرموت وسدوس والعمالقة وأنمار وغسان ومذحج وخزاعة وغطفان وسبأ وعمان وبنو حنيفة وثعلب وطي وعامر بن صعصعة وأوس ومزينة وثقيف وجذام وبلى وعذرة وهوازن والنمر واليمامة" وذكر شواهد عليه في الموضع ذاته، تحت عنوان:"النوع السابع والثلاثون فيما وقع فيه بغير لغة الحجاز".

(2) قال الإمام الشافعي في كتابه "الرسالة"، ص42: "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا، وأكثرها ألفاظا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمها إنسان غير نبي"ثم بين أنه لا يخلو الأمر من عالم يعلم ما لا يعلمه غيره من اللغة، وآخر يعلم أخرى.. وهكذا.

(3) سورة سبأ، الآية: 13.

﴿ غُرَفٌ مِّن فَوۡقِهَا غُرَفٌ مَّبۡنِيَّةٌ ﴾[1]، وأنتم تسمون الطلع: الكافور والإغريض، ونحن نسميه: الطلع، وقال الله تعالى:﴿ وَنَخۡلٍ طَلۡعُهَا هَضِيمٌ ﴾[2]، فعد عشر كلمات، لم أحفظ أنا منها إلا هذا"[3].

وقد عد الأستاذ الدكتور محمد المحيسن كلمات اختصت بها قبائل عربية – دون قريش– ووردت في القرآن الكريم، منها: 7 لأزد شنوءة، 7 للأشعريين، 2 لأنمار، 11 لتميم، 23 لجرهم، 22 لحمير، 90 لقريش، 29 لكنانة، 47 لهذيل..[4].

وهل هذا يعيب القرآن أم يضاف إلى مزاياه؟

إذا محاسني اللاتي أدل بها كانت ذنوبي فقل لي كيف أعتذر[5].

**إذا كان مَحَاسِنِيَ اللّاتي أُدِلّ بها كانت ذنوبي فقل لي:كيف أعتذر**

ولما كان القرآن الكريم يخاطب عامة الناس وخاصتهم، اقتضت حكمة الله ﷻ أن ينزل كلمات قليلة من القرآن الكريم بخلاف الوجه الأظهر، والأشهر من كلام العرب، ولكنه مما قل استعماله بين الناس، إشارة إلى جوازه، وحفاظا على تلك اللغة، وليكون التحدي والإعجاز بكل لغات العرب، دليلا إضافيا على إلهية مصدره.

فالدارس للقرآن الكريم بمختلف قراءاته ووجوه إعراب آياته، يجده ضم كثيرا من لهجات العرب السائدة وقت نزوله، لحكمة عظيمة هي: لو نزل القرآن الكريم بلغة قريش لما تمت معجزته، ولادعى كثير من المكابرين أن القرآن الكريم نزل بلغة واحدة من اللغات، فكان معجزا لأهلها فقط، ولكان من الممكن للفصحاء من القبائل الأخرى أن يأتوا بمثله.

أما سبب هيمنة لغة قريش على سائر اللهجات في القرآن الكريم فهو أمر طبيعي، لسهولة تلك اللهجة، وليس له علاقة بسبب سياسي أو غيره.

---

(1) سورة الزمر، الآية: 20.

(2) سورة الشعراء، الآية: 148.

(3) البيان والتبيين، الجاحظ، 18/1.

(4) ينظر: القول السديد في الدفاع عن قراءات القرآن المجيد، أ.د/ محمد محيسن، ص: 17.

(5) البيت للبحتري، ينظر: ديوانه، تحقيق: حسن الصيرفي، 954/2.

ودليل ذلك أنه لما دخل الأعاجم دين الإسلام، أرادوا تعلم لهجة واحدة يستطيعون منها فهم ما يريد الخطيب والمحدث والقاضي والوالي والبائع.. فأمر عمر بن الخطاب ﷺ الناس بالامتناع عن الحديث إلا بلغة قريش[1]، لأنها الأشهر والأظهر والأفصح والأيسر على الألسنة، وأبعدها وحشة وغربة، والقلوب لها أوعى، فألفها عامة الناس، واستوحشوا ما سواها، وإن كان فصيحا.

و"اللغة العربية الفصحى مبنية في أساسها على لهجة قريش، بسبب ما كان لهذه اللهجة من منزلة، وما كان لأصحابها من مكانة اجتماعية واقتصادية ودينية، وبمرور الزمن أصبحت هذه اللغة اللسان القومي للعرب في القديم والحديث، وتميزت عن بقية اللهجات بتخلصها من الصفات اللغوية المحلية، وبانتشارها انتشارا واسعا، حتى لم يرد لنا أدب قديم أو أثر علمي إلا بها[2]، فقد كانت قريش تجتبي أفضل لغات العرب، حتى صار أفضل لغاتها لغة لها، فنزل القرآن بها"[3].

"قال أبو نصر الفارابي في أول كتابه المسمى (بالألفاظ والحروف): كانت قريش أجود العرب انتقادا للأفصح من الألفاظ وأسهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعا وأبينها إبانة عما في النفس، والذين عنهم نقلت اللغة العربية، وبهم اقتدي، وعنهم أخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب هم: قيس، وتميم، وأسد، فإن هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه، وعليهم اتكل في الغريب وفي الإعراب والتصريف، ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم، وبالجملة فإنه لم يؤخذ عن حضري قط، ولا عن سكان البراري ممن كان يسكن أطراف بلادهم المجاورة لسائر الأمم الذين حولهم"[4].

(1) ينظر: الانتصار للقرآن، الباقلاني، 553/2.
(2) اللغة العربية، فخري محمد صالح، ص 104.
(3) تهذيب اللغة، الأزهري، 282/1، (عرب)، ونسبه إلى قتادة.
(4) المزهر، السيوطي، 167/1.

**وخلاصة ما سبق**: أن القرآن الكريم صورة صادقة للغة الأدبية النموذجية، صاغها بقوالب جمعت كل لهجاتها بأسلوب معجز فريد، ليكون كتاب العرب –كل العرب – الخالد الأول، لا فرق بين لهجة وأخرى، ما دامت من اللغة الأم[1].

وصدق الله العظيم، حين قال في سورة الزمر: ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾.

**القسم الثاني:**

**نقد دعاوى وجود أخطاء بلاغية فى القرآن الكريم:**

كما وردت شبهات حول بلاغة القرآن الكريم وهذا عرض ونقد لأبرزها:

**1– سورة البقرة:**

أ/ قوله تعالى:﴿ وَقَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ﴾[2].

**السؤال**: لمذا أتى بجمع الكثرة، حين أراد جمع القلة ؟[3] بينما قال في السورة ذاتها ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ ... أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ ﴾[4]، وهنا سؤال آخر: لماذا أتى بجمع الكثرة، حين أراد جمع القلة؟[5]

---

(1) ينظر: قضايا قرآنية في ضوء الدراسات اللغوية، د/ عبد العال سالم مكرم، ص 32-35.

(2) سورة البقرة، الآية: 80.

(3) يقصد أن الأصل أن يعبر القرآن الكريم عن رغبة اليهود في تقليل الأيام التي سيقضونها في النار، فالأفصح أن يعبر عن ذلك بقوله: (معدودات)، وقد وقع مثير الشبهة في خطأ عندما عد لفظ" (معدودة) جمعا، بل اللفظ نعت مفرد.. فألفاظ جمع القلة على وزن" "فعلة، أفعال، أفعل، أفعلة"، وليس منها (مفعولة)، والأصح منه أن يقول: المفرد المؤنث إذا وقع صفة لجمع على أن الموصوف أكثر منه، إذا كانت صفته جمعا سالما، فإنك إذا قلت: "في بلادنا جبال شاهقة" دل ذلك على أن عندكم جبالا كثيرة، بخلاف قولك: "جبال شاهقات"، فإنه يدل على القلة، وقولك: "أنهار جارية" أكثر من "أنهار جاريات".. وعلى هذا، فالأيام المعدودة، أكثر من الأيام المعدودات. ينظر: التعبير القرآني، د/ فاضل السامرائي، ص41.

(4) سورة البقرة، الآية: 183-184.

(5) يقصد: الآية الكريمة جاءت في سياق التخفيف: فقط ما هي إلا أيام معدودة (بالنسبة إلى السنة كاملة تفطرونها)، ولذلك ذهب إلى أن الأفصح التعبير عنها بقوله (معدودة).

**الجواب**: هذا دليل على أن القرآن الكريم أتى بما لم تعهده العرب من دقيق النظم المعجز، فأي بشر – مهما كان فصيحا – يجد أن الأبلغ ما زعموه.. ولكن التأمل في روعة الإعجاز البياني القرآني يجد ما يلي:

أيام رمضان أيام خير لا يحصي أجر العمل فيها إلا الله ﷻ،[1] فأتى تعبير (معدودات)، ليدل على شرفها، وأنها كثيرة البركات، التي لا تعد ولا تحصى، فالصوم لله ﷻ، وهو يجزي به.

أما التعبير عن مكث اليهود في النار، فقد ورد في القرآن الكريم على صيغتين:

الأولى: في سورة البقرة: وذكر فيها عددا قليلا من ذنوبهم، فسياق الآيات الكريمة كله في الإيجاز.

أما الثانية: في سورة آل عمران: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ ۖ وَغَرَّهُمْ فِى دِينِهِم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴾[2]، فعددت عددا أكبر من ذنوبهم، ولهذا سياق الآيات الكريمة سياق إطناب.

وعند الموازنة بين صدر آية البقرة ﴿وقالوا﴾، وصدر آية آل عمران ﴿ذلك بأنهم قالوا﴾: تجد زيادة ﴿ذلك بأنهم﴾، ثم تجد "الباء" الداخلة على ﴿إن﴾ في﴿بأنهم﴾، ثم ﴿إن﴾ التي تفيد التوكيد، ثم ضمير الجماعة ﴿هم﴾ وكل ذلك من الإطناب الذي لم يقابله في آية البقرة، إلا واو العطف ﴿وقالوا﴾، فهو إيجاز، إذن المقامان مختلفان، أحدهما إيجاز، والثاني إطناب.

وهذا يبين بكل قوة ووضوح لماذا كان ﴿معدودة﴾ في الآية البقرة؟ و﴿معدودات﴾ في آية آل عمران؟

---

(1) عن أبي هريرة ﷺ: "قال رسول الله ﷺ قال الله: كل عمل ابن آدم له، إلا الصيام فإنه لي وأنا أجزي به" رواه البخاري (1904)، ومسلم (1151).

(2) الآية: 24.

كان وصف ﴿أياما﴾ في آية البقرة ﴿معدودة﴾، لأن المقام فيها مقام إيجاز، فناسب هذا المقام الإيجازي أن يكون الوصف موجزا هكذا ﴿معدودة﴾، وكان الوصف فى آية آل عمران مطنبا ﴿معدودات﴾ بزيادة" الألف" ليتناسب مقام الآية الإطنابي[1].

ب/قوله تعالى:﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾[2].

**السؤال**: أين البلاغة في توضيح الواضح؟

**الجواب**: أراد بيان أنها كاملة في الأجر، حتى لا يظن ظان أن لصيام عشرة أيام في مكة المكرمة أجرا أكبر، فيشقّ عليه، ويضعف عن القيام بمناسك الحج..، كما أن فيها توصية بصيامها، وإكمالها عشرة غير منقوصة.

**2-سورة آل عمران:**

قوله تعالى:﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[3].

**السؤال**: أليس الأفصح:" كن فكان"؟

**الجواب**: هذا من التعبير بصيغة المضارع، لحدث في الماضي من باب استحضار الصورة[4]، حكاية للحال التي يتصور أن يكون عليها آدم عليه السلام حين خلقه الله، وذلك تعرفه العرب، وتعده من البلاغة[5].

---

(1) ينظر تفصيل ذلك في كتاب: التعبير القرآني، د/ فاضل السامرائي، ص41-42.

(2) سورة البقرة، الآية: 196.

(3) سورة آل عمران، الآية: 59.

(4) عبر عن ذلك الزمخشري في الكشاف، 395/1 بقوله: حكاية حال ماضية.

(5) ومن ذلك قول تأبط شرا يصف ضربه لغولة: [فأضربها بلا دهش فخرت# صريعا لليدين وللجران]. ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدين القزويني، ص149، وقال معلقا عليه: " قال:" فأضربها"، ليصور لقومه الحالة التي تشجع فيها على ضرب الغول، كأنه يبصرهم إياها، ويتطلب منهم مشاهدتها، تعجبيا من جراءته على كل هول،

ولو عبر عنه بالماضي – كما يقترحون التعبير – بـ(فكان) فإن اللفظ سيكون قاصرا عن المراد بالمعنى، لأن دلالة الماضي الأصل فيها الانقطاع عن الوجود المستمر، فالماضي: ما دل على حدث وقع وانقطع قبل زمن التكلم.

وهذا غير مراد في حكاية الله كيفية خلقه لآدم، لأنه لو قيل: كن فكان، لصدق هذا التعبير عن وجوده لحظة واحدة من الزمن، ولكنه لم يفد استمراره وتكراره، والعناية به بعد خلقه، فالماضي يعني أنه خلقه، حتى لو كان قد مات لحظة خلقه، أما ﴿كن فيكون﴾ فدلالتها استمرار وجوده حتى أنجب آدم عليه السلام من أنجب من ذكور وإناث، وما بث منهما من آباء البشر وأمهاتهم، كما قال عز وجل: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾[1]، لأن دلالة المضارع تبدأ من الحال، وتستمر في الاستقبال، فالمقصود بالآية الكريمة إظهار فضل الله جل جلاله على الإنسان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

**3- سورة الأنعام:**

أ/ قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۗ ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكُمْ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[2].

**هنا سؤالان:**

**الأول:** لماذا تم تغيير صيغة الضمير دون سبب ﴿أنزل... فأخرجنا﴾؟

---

وثباته عند كل شدة، ومنه قوله تعالى: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ إذ قال كن فيكون دون كن فكان، وكذا قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ ﴾ (الحج: 31).

(1) سورة النساء، الآية: 1.

(2) سورة الأنعام، الآية: 99.

**الثاني**: لماذا تغير سياق المعطوف على المفعول به في﴿قنوان دانية﴾ ليصبح مبتدأ، خبره مقدم ﴿ومن النخل﴾، ثم يعود السياق بكلمات منصوبة، لأنها معطوفة على مفعول به؟

**الجواب**: تغيير صيغة الضمير لاستحضار الصورة[1] بجمال بديع يحسب لبلاغة القرآن الكريم، لا عليها.

أما عطف ﴿قنوان دانية﴾، فذلك لبيان المراتب.. ولا بد لبيانه من استحضار اللمسات البيانية في الترتيب والإعراب، لكل ما ورد في الآية الكريمة من نعم الله على الإنسان من مختلف النباتات..

"لما كان الماء واحدا والنبات جمعا كثيرا، ناسب إفراد الفعل الأول، وجمع الفعل الآخر، ومعلوم أن الواحد إذا قال: (فعلنا)، أراد إفادة تعظيم نفسه..

ونكتة العدول عن الماضي إلى المضارع في قوله ﴿نخرج منه حبا متراكما﴾ تحصل بإرادة استحضار صورته العجيبة في حسنها وانتظامها، وتنضد سنابلها واتساقها وعطف عليه، بما يخرجه تعالى من طلع النخل، من القنوان المتشابه لسنابل القمح في نضده، وتراكبها ومنافعها وغرائبها، فإن في كل منهما أفضل غذاء للناس، وعلف للدواب والأنعام.

وذكر بعده جنات الأعناب، لأنها أشبه بالنخيل في هذه الأبواب، فالعناقيد تشبه العراجين من تكوينها، وتراكب حبها، وألوان ثمرها، كما تشبهها في درجات تطورها: فالحصرم كالبسر، والعنب كالرطب، والزبيب كالتمر، ويخرج من كل منهما عسل وخل..

ثم ذكر الزيتون والرمان معطوفا على نبات كل شيء، أو منصوبا على الاختصاص، لا على ما قبله من النخيل والأعناب، لأن ما بينهما من التشابه في الصورة محصور في الورق دون التمر، وأما مكانهما في المنفعة (قياسا بما سبق) فالأول

---

(1) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة، للقزويني، ص148، وقال معلقا على جمال التعبير في الآية الكريمة: "﴿فتثير سحابا﴾ استحضارا لتلك الصورة البديعة، الدالة على القدرة الباهرة من إثارة السحاب".

في الدرجة الثانية والآخر في الدرجة الرابعة، ذلك بأن الزيتون وزيته غذاء فقط — ولكنه تابع للطعام غير المستقل بالتغذية — والرمان فاكهة وشراب فقط، ولكنهما دون فواكه النخيل والأعناب وأشربتهما في المرتبة، فناسب جعله بعدهما.

والإشارة باختلاف الإعراب، إلى رتبة كل منهما، وبناء على اختلاف المراتب قدم الحب على الجميع.. وسبحان من كان هذا كلامه"[1].

ب/قوله تعالى:﴿ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًاۚ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴾[2].

**السؤال**: في البداية المتحدث محمد ﷺ ثم أصبح الله ﷻ فما مسوغ ذلك؟

**الجواب**: "لما كان التقدير:"فأنتم وجميع أرباب البلاغة تعلمون حقيقته بتفصيله والعجز عن مثيله"، عطف عليه قوله: ﴿والذين﴾، ويجوز أن يكون جملة حالية، ﴿آتيناهم﴾ أي بعظمتنا التي تعرفونها ويعرفون بها الحق من الباطل ﴿الكتاب﴾ أي المعهود إنزاله من التوراة والإنجيل[3].

**4-سورة التوبة:**

قوله تعالى:﴿ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ إِن كَانُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴾[4].

**السؤال**: ما وجه البلاغة بالتعبير بضمير المفرد العائد على المثنى؟

**الجواب**: التقدير" والله أحق أن يرضوه ورسوله أحق أن يرضوه" وحذف للإيجاز، كما قال الشاعر:

**نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف**

---

(1) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، 533/7.

(2) سورة الأنعام، الآية: 114.

(3) نظم الدرر، البقاعي، 698/2.

(4) سورة التوبة، الآية: 62.

وأيضا: فقد أفرد الضمير، لأنه أراد عود الضمير على أول الاسمين، واعتبار العطف من عطف الجمل، بتقدير"والله أحق أن يرضوه، ورسوله كذلك"[1].

والعقل يستسيغ ذلك، فإن تمايز المعطوفان، وكانا غير متجانسين.. لا يجوز تثنيتهما،مثلا: الرجل والمرأة، لا يجوز أن نقول: رجلان، أو تقول: امرأتان، وأنت تريد رجلا وامرأة، إن هذا لا يقول به العقلاء.

وكذلك فليس بين الله ورسوله – ولا بين الله ﷻ وبين أي شيء في الوجود – تجانس من أي نوع من الأنواع من أجل هذا، فإن "الله سبحانه وتعالى" لا يجمع ولا يثنى، لا في ذاته ولا مع أحد من خلقه[2].

وعلى هذا جرى بيان القرآن المعجز، فلم يقل: "والله ورسوله أحق أن يرضوهما"، لأن الله ليس فردا من جنس الأفراد الذين ينتمي إليهم رسوله ﷺ.

وذلك مثل قوله تعالى:﴿ وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوۡمَ ٱلۡحَجِّ ٱلۡأَكۡبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥۚ ﴾[3]، فلم يقل: إن الله ورسوله بريئان من المشركين، لأن وصف الله بالبراءة من المشركين، وصف توحيدي تابع للواحد الأحد، الذي ليس له مثيل في كل الوجود.

أيضا: لو قال:"يرضوهما" يجوز أن يكون إرضاء كل منهما في غير ما يكون به إرضاء الآخر، وهو خلاف المراد هنا، وكذلك لو قيل:" والله أحق أن يرضوه، ورسوله أحق أن يرضوه" لا يفيد هذا المعنى أيضا، وفيه ما فيه من الركاكة والتطويل.

والخلاصة: القرآن الكريم يخاطب العقلاء، وفى الآية الكريمة أسلوب الإيجاز البليغ، لأن معناها الذي لم يهتدوا إليه هو:"والله أحق أن يرضوه، ورسوله أحق أن

---

(1) ينظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، 227/1-228. والشعر من المنسرح، وينظر:جمهرة أشعار العرب، أبويزيد القرش، ص: 4.

(2) عن ابن عباس رضي الله عنهما "أن رجلا قال: يا رسول الله، ما شاء الله وشئت، فقال: جعلتني لله عدلا؟ بل ما شاء الله وحده" رواه أحمد (2430) بإسناد صحيح.

(3) سورة التوبة، الآية: 3.

يرضوه"، فحذف:" أحق أن يرضوه" من الأول، لدلالة الثاني عليه. "والإيجاز مخ البلاغة"[1].

**5- سورة يونس:**

قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴾[2].

**السؤال:** لماذا انتقل من المخاطب إلى الغائب، قبل إتمام المعنى، والأصح أن يستمر في خطاب المخاطب؟

**الجواب:** هذا من الالتفات[3]، وهو من ضروب بلاغة العربية، وله فوائد عامة منها:

**الأولى:** حمل المخاطب على الانتباه، لتغير وجه الأسلوب.

**الثانية:** حمله على التفكير في المعنى، لأن تغير وجه الأسلوب، يؤدي إلى التفكير في السبب.

**الثالثة:** دفع السآمة والملل عنه، لأن بقاء الأسلوب على وجه واحد، يؤدي إلى الملل غالبا، كما لكل موضع التفات في القرآن الكريم أهداف خاصة متعلقة بالسياق، بيّنته كتب التفسير البياني.

"فإن قلت: ما فائدة صرف الكلام من الخطاب إلى الغيبة، قلت: المبالغة، كأنه يذكر حالهم لغيرهم ليعجبهم منها، ويستدعى منهم الإنكار والتقبيح"[4].

---

(1) ينظر: تنزيه الأنبياء، أبو الحسن السبتي، ص: 142.

(2) سورة يونس، الآية: 22.

(3) وهو: "الانصراف عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر، قال الله جل ثناؤه: ﴿حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة﴾ (يونس:22) وقال: ﴿إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد﴾ ثم قال: ﴿وبرزوا لله جميعا﴾ (إبراهيم: 19-20)". ينظر: البديع، ابن المعتز، 89-92، وذكر شواهد عليه من شعر العرب.

(4) الكشاف، الزمخشري، 323/2.

فهؤلاء الذين تحدث عنهم في هذه الآية الكريمة، أنعم الله عليهم بالتسيير في البر والبحر، وامتحنهم بالريح العاصف بعد أن أقلعت بهم الفلك تمخر عباب الماء، فتوجهوا إلى الله ﷻ يطلبون منه الإنجاء، واعديه أن يشكروه ويعرفوا فضله، إن أنجاهم، فلما أنجاهم نسو ما وعدوا الله به، وعادوا إلى معصيته.

وكانت فائدة الالتفات عن خطابهم المباشر ﴿كنتم في الفلك﴾ إلى الحكاية العجيبة إلى غيرهم، لكي يستثير سخط الناس عليهم، ويقبحوا سوء صنيعهم مع الله ﷻ، ويأخذوا العبرة، كما أن"الغيبة" تناسب الفعل ﴿جرين﴾ فهم كانوا على الشاطئ والفلك ترسو إلى جنبه، وأخذ الناس يركبون الفلك، حتى إذا تكاملوا على ظهره، وأقلعت سفينتهم آخذة في الجري غابوا عن الأنظار، فهم ليسوا حاضرين حتى يخاطبوا، ولكنهم غائبون، فجرى الحديث عنهم مجرى الحديث عن الغائب.

إنَّ كلتا اللمحتين البلاغيتين تنبثقان من هذا التعبير: ﴿وجرين بهم﴾، ولا تُنَافِر واحدة منهما الأخرى.

**6- سورة يوسف:**

قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِۦ وَأَجۡمَعُوٓاْ أَن يَجۡعَلُوهُ فِي غَيَٰبَتِ ٱلۡجُبِّۚ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمۡرِهِمۡ هَٰذَا وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ ﴾[1].

**السؤال**: لماذا حذف جواب لما، ولو حذف الواو —قبل كلمة ﴿أوحينا﴾- لاستقام المعنى؟

**الجواب**: هذا من الحذف البلاغي المعجز[2]، إن حذف جواب"لما" هنا، المراد منه: تهويل وتفظيع ما حدث من إخوة يوسف ليوسف، بعد أن أذن لهم أبوهم بالذهاب

---

(1) سورة يونس، الآية: 15.

(2) قال الجرجاني في دلائل الإعجاز، ص146: "هو بحث دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبن". هذا الحذف لا تكاد تخلو منه سورة من سوره، ولا آية من آياته، وينتمي الحذف البلاغي إلى فن بلاغي حصر بعض العلماء البلاغة فيه، وهو "فن الإيجاز" أي قلة الألفاظ مع كثرة المعاني.

به للعب معهم، لذلك حذف جواب"لما"، لتذهب النفس في تصوّره كلّ مذهب، وحذف هذا الجواب فيه دلالة على هَوْل ما حدث منهم، وعلى غرابته وبشاعته[1].

أما اقتراح مثيري الشبهة بحذف"الواو" في ﴿وأوحينا﴾ ليستقيم المعنى فخطأ، لأن ﴿أوحينا﴾ ليس جوابا "لما"، وإنما هو معطوف على الجواب المقدر، لأن جواب"لما" هو ما حدث ليوسف من إخوته، بمجرد خروجهم به من عند أبيهم وبعدهم عنه قليلا، ودليل ذلك هو العطف بالفاء في "لما" لأنها تفيد الفورية والترتيب، ولجهلهم بالعربية وقعوا في ذلك الخلط.

**7- سورة الحج:**

أ/قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لْيَقْضُواْ تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُواْ نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُواْ بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾[2]

**السؤال:** أين البلاغة في استخدام كلمة لا تعرفها العرب؟

**الجواب:** لا يعيب على القرآن الكريم أنه أضاف إلى اللغة العربية مفردات جديدة (كالتفث)[3]، بل ذلك من مزاياه.

ب/﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴾[4].

**السؤال:** أليس الصواب:" فأصبحت"؟ وعلى فرض صحة ﴿فَتُصْبِحُ﴾ فالصواب: "فَتُصْبِحَ"، بفتح الحاء.

---

(1) ينظر تفصيل ما تعرض إليه سيدنا يوسف عليه السلام من أذى على يد إخوته، في الكشاف للزمخشري، 424/2، ويستطيع المرء استنباط عدة أصناف أخرى من الأذى، كلها مراد وكلها مقصود، فالحذف البلاغي هنا مراده: إفادة التوسع في المعنى.

(2) سورة الحج، الآية: 29.

(3) التفث: "نتف الشعر، وقص الأظفار، وتنكُّبِ كل ما حرم على المحرم، وكأنه الخروج من الإحرام إلى الإحلال.. قال الزجاج: لا يعرف أهل اللغة التفث، إلا من التفسير". ينظر: لسان العرب، ابن منظور، 120/2 (تفث).

(4) سورة الحج، الآية: 63.

**الجواب**: انتقل من التعبير بالماضي إلى المضارع، لاستحضار الصورة، وإفادة التجدد والاستمرار،(فالماضي يفيد الانقطاع، والمضارع يفيد الاستمرار)[1].
كما تقول: أنعم عليَّ فلان بكذا، عام كذا، فأرواح وأغدو شاكرا له، ولو قلت: فرحت وغدوت، لم يقع في الموقع البلاغي ذاته.

أما رفع: ﴿فتصبحُ﴾ فلأنه لو نصب لأعطى عكس الغرض؛ لأن معناه: إثبات الاخضرار، فينقلب بالنصب إلى نفي الاخضرار، مثال ذلك: أن تقول لصاحبك:" ألم تر أني أنعمت عليك فتشكر"، فإن نصبت، فأنت ناف لشكره، شاكٍ تفريطه فيه، وإن رفعت، فأنت مثبت للشكر[2].

**8- سورة الشعراء:**

قوله تعالى: ﴿ إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَٰقُهُمْ لَهَا خَٰضِعِينَ ﴾[3].

**فيه سؤالان:**

**الأول**: أليس الأصح (فتظل)؟

**الثاني**: لماذا قال ﴿خاضعين﴾ والكلمة جمع للعاقل، مع أن المقصود:"الرقاب" وهي من غير العاقل؟

**الجواب**: فيه إشارة بيانية إلى أنه بمجرد نزول الآية الموعودة يتحقق الخضوع، وتصلُّبُ الأعناق دهشة سيحدث بسرعة من غير مهلة.

أما التعبير بجمع ﴿خاضعين﴾ لأن الفعل يعود على أهلها، فذُلُّهم سيشملهم كلهم ولن يغادر أحدا منهم، ولن يغني جمعهم شيئا، والأصل:(ظلوا)، ولكن ذكر الأعناق، لأنها موضع الخضوع.

---

(1) جاء التعبير بالمضارع للتنبيه على أن للمطر منافع كثيرة متجددة تتعاقب متعاقبة. ينظر: نظم الدرر، البقاعي، 170/5.

(2) ينظر: إشكالات قرآنية – أسئلة وردود، حيدر كامل، ص 174-175.

(3) سورة الشعراء، الآية: 4.

وكذلك للإشارة بأن تصلب الأعناق يكون بطبع منها (حركة لا إرادية) من غير تأمل منهم.. أي أن أعناقهم تفقه الآيات، بعكسهم هم، وفي ذلك تعريض بهم[1].

والدليل على هذا المعنى، ما جاء بعدها مباشرة: ﴿ وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ ۞ فَقَدْ كَذَّبُوا فَسَيَأْتِيهِمْ أَنبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴾[2]. أي: هم معرضون، لكن حواسهم خاشعة خاضعة، فهي أعقل منهم.

**9- سورة العنكبوت:**

قوله تعالى: ﴿ وَمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ ۚ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ ۚ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾[3].

**السؤال**: ما وجه البلاغة في استعمال هذا التعبير الغريب؟

**الجواب**: الحيوان مصدر على وزن فعلان مثل غثيان وفيضان ودوران وغليان، والـ(فعلان) صيغة في المصادر تدل على الحركة المستمرة والحدوث، وعلى هذا، فتعبير الحيوان يدل على أعلى أنواع الحياة؛ لأن من أهم صفات الحياة الحركة، فالحياة الدنيا عبارة عن نوم وسبات بالنسبة للآخرة وهي ليست حياة إذا ما قورنت بالآخرة من حيث الحركة المستمرة، والآخرة كلها حركة وفيها سعي وتفكر وانتقال وليس فيها نوم، ولو استعملت كلمة الحياة لدلت على التقلب فقط، ولم تدل على الحركة والحدوث، فناسب استعمال كلمة الحيوان مع الحركة والحدوث الذي يكون في الآخرة[4].

---

(1) ينظر: نظم الدرر، البقاعي، 347/5.

(2) سورة الشعراء، الآية: 5-6.

(3) سورة العنكبوت، الآية: 63.

(4) ينظر: إعجاز القرآن البياني، د/ صلاح الخالدي، ص234.

### 10- سورة الفتح:

قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ٨ لِّتُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلًا﴾.

**السؤال**: أين البلاغة فى هذا التركيب الذي يؤدي إلى اضطراب المعنى؟

- فإن كان القول: ﴿تعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة وأصيلا﴾ عائدا على الرسول ﷺ فهو كفر، لأن التسبيح لله فقط.
- وإن كان القول: ﴿تعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة وأصيلا﴾ عائدا على الله ﷻ فهو كفر، لأنه لا يحتاج من يعزره ويقويه.

**الجواب**: التسبيح لا يكون إلا لله تعالى، كما هو معلوم لكل من درس الإسلام، ومرجع الضمير في قوله: ﴿تعزروه﴾ (أي: تنصروه) فهو عائد على الرسول ﷺ.

وأما الضمير في: ﴿وتوقروه﴾ فلا مانع عقلا وشرعا أن يكون عائدا على الله ﷻ، لأن توقير الله هو إكباره وتعظيمه، وقد قال نوح لقومه موبخا لهم ﴿مَّا لَكُمۡ لَا تَرۡجُونَ لِلَّهِ وَقَارٗا﴾[1].

ويجوز أن يكون عائدا على الرسول، وتوقيره هو احترامه وإنزاله منزلته من التكريم والطاعة[2].

أما دعوى الخلط والاضطراب فهو غير موجود إلا في أوهامهم، لأن الخطاب الدعوي في القرآن الكريم خطاب موجه إلى العقلاء الأذكياء لا إلى المتغابين أو الأغبياء.

---

(1) سورة نوح، الآية: 13.

(2) قال الشوكاني في فتح القدير 493/6: "وقيل: الضمائر كلها في الأفعال الثلاثة لله عز وجل، فيكون معنى (تعزروه وتوقروه): تثبتون له التوحيد، وتنفون عنه الشركاء، وقيل: تنصروا دينه وتجاهدوا مع رسوله، وفى التسبيح وجهان، أحدهما: التنزيه له سبحانه من كل قبيح، والثاني: الصلاة".

**11- سورة الرحمن:**

قوله تعالى: ﴿ يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ فَٱنفُذُواْۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٖ ﴾[1].

**السؤال:** أليس الصواب: تنفذا، فانفذا، لا تنفذان؟

**الجواب:** تحت كلٍّ أفرادٌ كثيرة، فأفاد الجمعُ رعاية الكثرة[2]، التحدي هنا يستغرق كل فئات الإنس والجن، أي كل فرد من أفراد الطائفتين، وفى هذا قمة التحدي، وإرخاء العنان، والتنزل للخصم.

**12- سورة المعارج:**

قوله تعالى:﴿ أَيَطۡمَعُ كُلُّ ٱمۡرِيٕٖ مِّنۡهُمۡ أَن يُدۡخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٖ ٣٨ كَلَّآۖ إِنَّا خَلَقۡنَٰهُم مِّمَّا يَعۡلَمُونَ ﴾[3].

**السؤال:** أليست الجملة لا تعبر عن المقصود؟ فقد جعلت سبب منعهم من دخول الجنة، أنهم مخلوقون من ماء مهين.

**الجواب:** تظهر الآية الكريمة أن الكفار –الطامعوين بدخول الجنة– لم يقدموا ما يستوجب دخولها، من إيمان وعمل صالح ومحاسن أخلاق.. إلا الإعراض عنها، فليس لهم ما يميزهم عن المؤمنين، خلقا أو خلقا.

فيكون التقدير:"إنهم مخلوقون من هذه الأشياء المستقذرة، فلولم يتصفوا بالإيمان والمعرفة، فكيف يليق بالحكيم إدخالهم الجنة؟"[4].

**13- سورة القيامة:**

قوله تعالى: ﴿ بَلِ ٱلۡإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ بَصِيرَةٞ ﴾[5].

---

(1) سورة الرحمن، الآية: 33.

(2) ينظر: روح المعاني، الآلوسي، 172/15.

(3) سورة المعارج، الآية: 38-39.

(4) مفاتيح الغيب، الرازي، 133/29.

(5) سورة القيامة، الآية: 14.

**السؤال**: أليس الأصح "بصير"؟

**الجواب**: هذا من البلاغة المعهودة عند العرب (جعله هو البصيرة) كما تقول للرجل: أنت حجة على نفسك، والبصيرة: الشاهد.

وقيل جاء تأنيث البصيرة، لأن المراد بالإنسان ها هنا الجوارح، لأنها شاهدة على نفس الإنسان، فكأنه قال: بل الجوارح على نفس الإنسان بصيرة، قال معناه القتبي وغيره، وناس يقولون: هذه الهاء في قوله: بصيرة، هي التي يسميها أهل الإعراب هاء المبالغة، كالهاء في قولهم:داهية، وعلاّمة، وراوية[1].

**14- سورة المرسلات:**

قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُ جِمَالَاتٌ[2] صُفْرٌ﴾[3].

**فيه سؤالان:**

**الأول**: ﴿جمالات﴾: أليس الأصح جمال؟

**الثاني**: هل هناك جمال صفراء اللون؟

**الجواب**: يجوز أن يكون (جمالات) جمع الجمع لجمل، كقولك: رجل، رجال، رجالات.. بيت، بيوت، بيوتات[4].

وقيل: المقصود حبل السفينة: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ﴿كأنه جمالات صفر﴾: حبال السفن تجمع، حتى تكون كأوساط الرجال"[5].

(1) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 99/19. وورد فيه توجيهات أخرى تقبلها اللغة.

(2) هذه قراءة السبعة عدا حفص والكسائي وحمزة، وقراءتهم ﴿جمالة﴾. ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 165/19. والموضح في وجوه القراءات وعللها، ابن أبي مريم، 3/1329-1330.

(3) سورة المرسلات، الآية: 33.

(4) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، 123/11 (جمل). وذكر أن الجمل يجوز أن يجمع على: أجمال وجمال وجمل وجمالات، وجمالة، وجمائل. ينظر: الموضح في وجوه القراءات وعللها، ابن أبي مريم، 1329/3.

(5) رواه البخاري (4933).

أما تعبير العرب عن الجمال السود بالصفر[1]، والغابة الخضراء بالسوداء، والحديد الأسود بالأخضر[2].. فلأهداف بيانية بلاغية تتعلق بالتشبيه والكنايات وهذا معلوم متفق عليه، والقرآن الكريم كتاب عربي مبين.

ومن عجائب هذا الزمان، أن يستدرك الأعاجم –ومن في حكمهم– على العرب الذين صنعتهم العناية بالجمال، فلم يسعهم سكوت قريش وسائر قبائل العرب حين سمعوا القرآن الكريم، أم أن الأعاجم أعلم بصفات الجِمال وألوانها من العرب؟!.

**الخاتمة:**

في ختام الإجابة على دعاوى الأخطاء اللغوية من المهم التنبه إلى ثلاثة أمور رئيسة:

1-أن مثيري الشبهات عندما يروجون لهذا الموضوع أمام العامة، لا يريدون فقط مهاجمة القرآن الكريم، لذا لا ينبغي للداعية المسلم أن يظن أن مهمته عند إبطال مزاعم الأخطاء اللغوية في القرآن الكريم.

لننتبه أن القرآن الكريم هو البادئ بالتحدي، وهو المبادر ببيان إعجازه اللغوي البلاغي، لذا يحتاج مثيرو الشبهات حول القرآن الكريم – وبخاصة المنصرون – إلى بناء سد أمام عوام الناس – وبخاصة من غير المسلمين أو من ضعاف الإيمان –، يحول بينهم وبين رؤية هذا الإعجاز القاهر، لا يطمحون أبدا إلى نقد الإعجاز الثابت الواضح، ولكن يكفيهم التشويش على أذهان عوام الناس، يقولون لهم: ﴿لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾[3]، فإن شغلوا دعاة المسلمين بتفنيد الأخطاء اللغوية المزعومة، فقد نجحوا في مهمتهم، نعم: نجحوا، حتى لو نجح الداعية

(1) لا يوجد جمل أسود، إلا كان مشربا بصفرة، ينظر: لسان العرب، ابن منظور، 460/4، (صفر)، وذكر شواهد على ذلك من كلام العرب. ينظر: العين، الخليل بن أحمد، 517/2، (جمل).

(2) قال ابن منظور: "يقال كتيبة خضراء، إذا غلب عليها لبس الحديد، شبه سواده بالخضرة، والعرب تطلق الخضرة على السواد". ينظر: لسان العرب: 245/4 (خضر).

(3) سورة فصلت، الآية: 26.

في تفنيد الأخطاء المدعاة، لأن الداعية الذي شغل بتفنيد الأخطاء المزعومة وتوقف بعدما نجح، لم يقم بالهجوم القرآني بإثبات الإعجاز القاهر، فغاية أمر هذا الداعية أن ينجح في الدفاع عن القرآن الكريم، وليس في ذلك – عند مثيري الشبهات – كبير خطر على عوام قومهم وقومنا، وإنما يخشون الاستماع إلى إثبات الإعجاز القرآني القاهر.

والخطأ أن الداعية في نهاية انتصاره للقرآن الكريم، يظن أنه بعد تمام تفنيد الدعاوى والرد على الشبهات، سيضع القلم، ويخلد إلى النوم، حامدا ربه على النجاح الباهر في الذب عن القرآن الكريم، وفى المقابل سيسعد مثيرو الشبهات بنجاح مسعاهم، باستنزاف وقت وجهد الداعية، ومن ثم صرف اهتمامه بمخاطبة الناس بالإعجاز القرآني.

2- كما يجب التنبيه إلى أن كثرة الشبهات ودعاوى وجود أخطاء لغوية في القرآن الكريم لا تدل على حتمية وجود الأخطاء، لأن "العدل في الشيء صورة واحدة، والجور صوره كثيرة، ولهذا سهل ارتكاب الجور، وصعب تحري العدل، وهما يشبهان الإصابة في الرماية والخطأ فيها، فإن الإصابة تحتاج إلى ارتياض وتعاهد، والخطأ لا يحتاج لشيء من ذلك"[(1)].

بل الأصل في الدعاة تقبل السنة الإلهية بمخالفة أولئك القوم لنا، والتسليم بحكمة الله تبارك وتعالى،"فمن قدَّر أنه يسلم من طعن الناس، وعيبهم فهو مجنون.. من حقق النظر، وراض نفسه (من الرياضة) على السكون إلى الحقائق –وإن آلمته في أول صدمة– كان اغتباطه بذم الناس إياه أشد وأكثر من اغتباطه بمدحهم إياه، لأن مدحهم إياه إن كان بحق وبلغه مدحهم له أسرى ذلك فيه العجب، فأفسد بذلك فضائله، إن كان بباطل فبلغه فسره فقد صار مسرورا بالكذب، وهذا نقص شديد.

وأما ذم الناس إياه: فإن كان بحق فبلغه، فربما كان ذلك سببا إلى تجنبه ما يعاب عليه، وهذا حظ عظيم لا يزهد فيه إلا ناقص، وإن كان بباطل فبلغه فصبر –

(1) هذا القول منسوب لأفلاطون، ينظر: لباب الآداب، أسامة بن منقذ، ص456.

اكتسب فضلا زائدا بالحلم والصبر، وكان مع ذلك غانما، لأنه يأخذ حسنات من ذمة بالباطل، فيحظى بها في دار الجزاء"[1].

صحيح أن الشبهات المثارة كثيرة، لكن الكثرة لا تعني الصحة، وكثرة أتباع فكرة ما لا تعني بالضرورة صحة ما هم عليه، نعم هم كثير،"ولكن الحقّ لا يتبع الكثرة، فإن الحق خفي لا يستقل بدركه إلا الأقلون، والباطل جلي يبادر إلى الانقياد له الأكثرون، وأنتم فقد بنيتم الترجيح على قيام الشوكة بكثرة الأنصار والأشياع، وهذا إنما يستقيم لو كانت الإمامة في أصلها تنعقد باجتماع الخلق على الطاعة"[2].

3- ينبغي أن نحرص على تعليم الناس -وبخاصة اللغة العربية- لأن ظلام الشبهات يزول بنور العلم: فـ"الراسخ في العلم لو وردت عليه من الشبه بعدد أمواج البحر ما أزالت يقينه، ولا قدحت فيه شكا، لأنه قد رسخ في العلم، فلا تستفزه الشبهات، بل إذا وردت عليه ردها حرس العلم وجيشه مغلولة مغلوبة"[3].

قال تعالى:﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾[4].

---

(1) الأخلاق والسير، ابن حزم، ص55.

(2) فضائح الباطنية، الغزالي، ص174، ويقصد بالجملة الأخيرة: إن الباطل قد تساعده دولة متمكنة (ذات شوكة)، فتسخر إمكانياتها لنشره وتأييده، وهذا يكون عاملا مساعدا لنشر الباطل، ويزيد من غربة الحق وأهله.

(3) مفتاح دار السعادة، ابن قيم الجوزية، 140/1.

(4) سورة الأنعام، الآية: 153.

# أثر الإسلام في العربية وإيثار المسلمين لها

د. علي أبو القاسم عون
جامعة طرابلس – ليبيا

هذا العنوان يتوزع إلى جانبين هما: أثر الإسلام في اللغة العربية، وأوسع ما فيه تحول العربية من لغة قومية إلى لغة عالمية، وإيثار المسلمين للغة العربية وأعلى ما فيه حب غير العرب للعربية واستبدال كثير منهم اللغة العربية بلغاتهم المحلية.

**أولا: أثر الإسلام في العربية:**

لعل أبرز مظاهر أثر الدين الإسلامي في اللغة العربية، هو تحولها من لغة قوم قطرية إلى لغة دين عالمية، ومن التعبير عن مكونات حياة ضيقة إلى استيعاب مجالات حضارة واسعة، ومن الانزواء في شبه جزيرة العرب إلى الانتشار في أنحاء الكون.

**العربية لغة القرآن الكريم:**

قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾[3].

هذه الآيات تؤكد حقيقة عروبة القرآن، فمن المعلوم أنه نزل بلسان العرب وأساليبهم في التخاطب، فكان فيه ما في العربية من الظواهر اللغوية التي بلغ بها

(1) سورة يوسف، الآية: 2.

(2) سورة الزخرف، الآية: 3.

(3) سورة الزمر، الآية: 27-28.

نهاية البلاغة ومرتبة الإعجاز، وقد نفى القرآن أن يكون فيه لسان غير عربي، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ﴾[2]، ومع أن القرآن جاء على المألوف في لغة العرب من حيث الحروف والمفردات والجمل وقوانينها التركيبية العامة، وكان عربيا جاريا على أساليب العرب وبلاغتهم، فإنه قد أعجزهم بأسلوبه المتميز ونظمه البياني ونهجه في الخطاب للعقل والعاطفة وتأثيره في الخاصة والعامة، وذلك سر إعجازه البياني وتأثيره الروحي[3]، وقد تحدى أرباب البيان والبلاغة في كل عصر، قال تعالى: ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾[5]، ولا أريد هنا أن أخوض في مسألة وجود ألفاظ أعجمية في القرآن، فتكفي الإشارة إلى المزيل للخلاف، أعني قول أبي عبيدة القاسم بن سلام: «والصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعا، وذلك أن هذه الحروف أصولها عجمية كما قال الفقهاء، إلا أنها سقطت إلى العرب فأعربتها بألسنتها وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها، فصارت عربية، ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب، فمن قال إنها عربية فهو صادق، ومن قال عجمية فهو صادق»[6]، ولكن أشير إلى مسألة أخرى وهي ما يفهم من (المبين) فيما ورد وصفا للسان عربي في قوله تعالى:

---

(1) سورة النحل، الآية: 103.

(2) سورة فصلت، الآية: 44.

(3) مجلة كلية الدعوة الإسلامية، القرآن واللغة العربية، ص: 40، العدد الثاني، 1985م.

(4) سورة فصلت، الآية: 42.

(5) سورة الإسراء، الآية: 88.

(6) المظهر للسيوطي، 269/1.

﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴾[2].

فهل يفهم م ذلك أن العربية قبل نزول الوحي قد كانت في حالة انحدار وبدأت تغمض في التخاطب بما تفرع عنها من لهجات، وجاء القرآن بلسان عربي مبين؟[3]. وهذا مستبعد؛ لأن اللغة العربية التي بدأت تتلاشى ثم اندثرت كما يقول المؤرخون هي العدنانية، والقرآن لم يأت بهذا اللسان، أو أن العربية قبل نزول القرآن الكريم كانت ذات لهجات متعددة[4] ومتباينة في الفصاحة، وأن من تلك اللهجات لهجة قريش التي كان لها من النفوذ والسيطرة بعلو مقامها وسمو رتبتها ما جعلها توحد تلك اللهجات في لغة واحدة وهي اللسان العربي المبين الذي نزل به القرآن، وأن العربية منها المبين ومنها غير مبين، والقرآن جاء باللسان المبين؟

مهما يكن من أمر، فإن القرآن نزل في أعلى درجات البيان؛ لأن وصفه بالعربي وصف بالبيان، فالإعراب بيان، ولم يكن بهذا المعنى إلا لأن أصله (العرب) وذلك لما يعزى إليها من الفصاحة والإعراب والبيان[5]، ووصفه بـ(المبين) تأكيد لما يفيده (عربي) وزيادة تقتضيها المغايرة، فكونه مبينا يعني أنه أفصح ما يكون من العربية[6]، وأنه يقع من التفاضل في العربية ما لا يقع في غيرها من اللغات؛ ولذلك رفعه عن أن يكون أعجميا، وجعله في أعلى درجة من درجات البلاغة، وهي درجة الإعجاز التي اختص بها، ويشهد لذلك كما ذكرت أن الله تعالى وصفه بأنه بلسان عربي

(1) سورة النحل، الآية: 103.

(2) سورة الشعراء، الآية: 192-195.

(3) الفصحى لغة القرآن، أنور الجندي، ص: 45، دار الكتاب اللبناني.

(4) أثر القرآن الكريم في اللغة العربية، محمد عبد الواحد حجازي، ص: 16، مجمع البحوث الإسلامية.

(5) الخصائص لابن جني، تح: محمد علي النجار، 6/1، دار الكتاب العربي، بيروت.

(6) الجامع لأحكام القرآن الكريم للقرطبي، 179/10، دار الشام للتراث، بيروت.

مبين وكرر ذلك في أكثر من موضع على أنه رفعه عن أن يجعله أعجميا[1]، وتحدى به البشر في أكثر من موضع على أن يأتوا بمثله، قال تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾[2]، فقد ثبت أنه تحداهم وثبت أنهم لم يأتوا بمثله وذلك بالنقل المتواتر الذي يقع به العلم الضروري[3]، فهذا الوليد بن عتبة يقول لما سمع قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[4]: «والله إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أسفله لمغدق، وإن أعلاه لمثمر، وما يقول هذا بشر»[5]، وفي هذا دليل ارتقاء هذا اللسان من لغة الأدب العربي الرفيع إلى لغة القرآن العربي المعجز، وليس في الاعتزاز بنزول القرآن الكريم باللغة العربية أية إثارة من التعصب وهو ما حاربه الإسلام؛ لأن التعصب يفرق ولا يجمع، والقرآن جاء لجمع الناس على دين واحد، والرسول بُعث للناس أجمعين[6].

ولا شك أن وصفه بالعربي يُفهِم كيف أن ترجمته ليست قرآنا؛ لأنها تفقده صفة رئيسة من صفات القرآن[7]، وسنعود إلى مسألة ترجمة القرآن.

**العربية باقية ببقاء القرآن:**

العربية قبل القرآن كانت في لهجات متباينة ليس في طريقة النطق فحسب، بل في بنية الكلمة وما يعتريها من إبدال وإعلال وبناء وإعراب، وفي اختلاف ذوات

(1) إعجاز القرآن للباقلاني، ص: 55.
(2) سورة الإسراء، الآية: 88.
(3) إعجاز القرآن للباقلاني، ص: 41.
(4) سورة النحل، الآية: 90.
(5) دلائل الإعجاز للجرجاني، تح: محمد محمود شاكر، ص: 585.
(6) أثر القرآن الكريم في اللغة العربية، ص: 75.
(7) مع القرآن، حسن العشماوي، ص: 12، دار الفتح، 1972م.

الكلمات الدالة، وكان لبعض اللهجات خصائص، ومن ذلك ما يعرف بالكشكشة والكسكسة والعنعنة والفحفحة والعجعجة والاستنطاء والشنشنة واللخلخانية والطمطمانية[1] وغير ذلك مما يخص البناء ومما يخص التركيب كالإعلال والإهمال واختلاف العمل.

وبنزول القرآن الكريم أخذت تلك اللهجات تتقارب ويزول ما بينها من اختلاف فالتقت في لسان واحد هو اللسان العربي المبين الذي نزل به القرآن الكريم، وبتوحيد العربية في لسان واحد كتب لها الخلود؛ لأن هذا اللسان سلك بها سبيل الرسوخ والصمود أمام الألسنة التي صادفتها في بقاع انتشارها وذلك بما أنتج لها من:

1- نقاء وصفاء، حيث تخلصت بفضل القرآن من حوشي الكلام ومستهجنه، وارتقت بالمعجم القرآني في أسماع الناطقين بها وأذواقهم.

2- يسر وسهولة بما اكتسبت من بلاغة القرآن وبيانه من حسن النظم وتنوع الأنساق وانضباط التركيب وسلامة الأساليب.

3- تقنين وتقعيد، فالغيورون على القرآن لم يتأخروا في استنباط القواعد وصياغة القوانين، ففيما وضعوا من علوم وما سطروا من قوانين في علوم العربية من نحو وصرف وأصوات وتجويد وكتابة خدمة جليلة للغة العربية تكفل لها البقاء والانتشار.

4- اتساع وشمول، فكل العلوم التي انبثقت عن الإسلام من فقه وعقيدة وكلام وتفسير وقراءات، كانت بالعربية بل كان من شرط المشتغل في أي منها الإلمام بعلم العربية، وكل العلوم التي نشأت في حضن الحضارة العربية من فلك ورياضة وطب كيمياء، كانت بالعربية ترجمة وتأليفا، وهذا الاتساع وطّد أركانها ورسّخ مقامها، وإن تأوربت هذه الأخيرة –وهو ما يدعو إلى إصلاح الحال بالترجمة والتعريب– فإن العربية باقية ببقاء القرآن وخالدة بخلوده؛ لأنه سبيل اتصال

---

(1) المزهر، 221/1-223.

العبد المسلم بربه ولا سبيل غيره، وهو محفوظ إن شاء الله، قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾[1]، يذكر أحد الباحثين في رحاب هذه الآية أن الذكر ذكران، ذكر بالقلب، وذكر باللسان، وفي ذلك معنيان: المادة العلمية، والجارحة البشرية، والحفظ يشمل الحافظ والمحفوظ، وهذه من أعظم المبشرات بخلودية القرآن العربي واللسان العربي، والإنسان العربي[2].

**أتساع العربية:**

جاء في البيان والتبيين: «ولا بد من أن نذكر... الدليل على أن العرب أنطق وأن لغتها أوسع وأن لفظها أدل وأن أقسام تأليف كلامها أكثر...»[3]، ونقل السيوطي عن ابن فارس أن كلام العرب لا يحيط به إلا نبي...[4].

وأقول لا بد من النظر في عوامل اتساع هذه اللغة، وارتباط ذلك بالدين الإسلامي الذي خرج بها من الجنسية القبلية إلى الجنسية القرآنية، خرج بها من شبه الجزيرة إلى العالم الفسيح، وعوامل الاتساع كثيرة منها ما هو ذاتي ومنها ما هو خارجي، والذاتية منها ما هو من أثر الواضع واصطلاحه ومنها ما هو من استنباط اللغوي وتقنينه، وقد فصلت القول في هذه العوامل في بحث بعنوان: (العربية والعولمة)[5]، حيث بينت الخصائص الذاتية للغة العربية المتمثلة في خفة مباني الكلم الناتجة عن قلة عدد حروف الكلمة في الجمهور الأعظم من المفردات، والاتساق في الأصوات المتكونة لها، وإجراء عملية الحذف والإبدال، وحسن تأليف الحركات، وكل ذلك بطبع الواضع الأول وفضله، وفي أدوات استنباطها اللغوي من التصرف والمطرد للواضع، وقننها، كالاشتقاق والنحت والقياس والمجاز والتعريب والارتجال مما

(1) سورة الحجر، الآية: 9.

(2) مؤتمر اللغة العربية أمام تحديات العولمة، إبراهيم العنزاوي، ص: 652، الدورة الثامنة.

(3) البيان والتبيين للجاحظ، تح: عبد السلام محمد هارون، 1/383-384، دار الفكر.

(4) المزهر، 1/64.

(5) مؤتمر اللغة العربية أمام تحديات العولمة، الدورة الأولى.

يتصل بالمفردة، أو الحذف والتقديم والتأخير مما يتصل بالتركيب، وقد أشرت في ذلك البحث إلى بعض الخصائص التي تمكن العربية من مطاوعة تقنيات الحاسوب، وهي التوسط اللغوي والخاصية الصرفية والمرونة النحوية، والانتظام الصوتي والحساسية السياقية، وتنوع طرق الكتابة، وثراء المعجم واعتماد على الجذر، وشدة التماسك بين عناصر منظومة العربية وهي الصرف المعجم والصوتيات والنحو وأن معرفة هذه الأمور تساعد في المعالجة الآلية.

وما أريد أن أشير إليه في هذا المقام، هو العوامل الخارجية لاتساع العربية، وهي التي تكشف اللثام عن فضل الإسلام ويمكن تلخيص ذلك في الآتي:

1-الإسلام وسع معنى العربية فأصبحت غير قاصرة على الدم والنسب فقط، وإنما من تكلم العربية فهو عربي، فهي لغة انتماء وثقافة؛ لأنها لغة القرآن، والتلازم بينها وبين القرآن واضح، فهو كتابها الأكبر، وهو الذي خرجت به من شبه الجزيرة العربية، وبفضله دخلت كل مكان دخلت إليه دعوة الإسلام وانتشرت، وأصبحت لغة المسلمين جميعا لغة حضارتهم ولغة علمائهم[1].

2-علوم العربية التي نشأت في صدر الإسلام كانت في رحاب القرآن الكريم وتوجيهه، فهي علوم إسلامية النشأة والهدف، ونشأت لدفع اللحن عن القرآن وعن لغته، ولتعليم المسلمين العربية كي لا يلحنوا في القرآن ولا يخطئوا، وكي يلحقوا بأهل العربية في لسانهم[2]، ولا شك أن علوم العربية من فقه اللغة ونحو وصرف وهي العلوم التي لا يحتج لها إلا بكلام العرب الفصيح، قد وسعت اللسان العربي؛ لأنها بنيت على الكثير واعتدَّت في كثير من مسائله بالفصيح القليل، ومن مقوماتها القياس، وما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب[3]، وبنشأة العلوم السابقة، نشأت علوم العربية الأخرى، مثل: المعاني،

(1) مجلة كلية الدعوة الإسلامية، القرآن الكريم واللغة العربية، ص: 45، العدد الثاني.

(2) الخصائص، 34/1.

(3) الاقتراح للسيوطي، تح: طه عبد الرؤوف سعد، ص: 100، مكتبة الصفا، القاهرة 1999م.

والبيان، والبديع، وكان هدفها البحث في إعجاز القرآن، ولا شك أنها ساهمت في توسيع أساليب العربية؛ لأنها لم تقتصر في الاستدلال على عصر أدبي معين، الأمر الذي فتح باب التوسع في التراكيب والتنوع في الأساليب بما لا يتعارض مع قوانين النحو وقواعد النظم.

3-علوم القرآن وعلوم الحديث وعلوم الشريعة، من العلوم التي نشأت بفضل الإسلام ولخدمته وأسهمت في توسيع العربية، وهي أوضح ارتباطا بالإسلام، ولولا الإسلام ما كانت ولا كان لها مصدر ولا موضوع[1]، فتلك العلوم وفروعها نشأت بفضل المعجزة الخالدة القرآن الكريم، وبفضل أحاديث النبي ﷺ، فهما المصدران الأساسيان المبدعان للحضارة الإسلامية، فما كان الفكر الإسلامي إلا بوحيها، ولا شك أن هذه العلوم الإسلامية وغيرها من العلوم التي نشأت في رحاب الإسلام، أو أعيد تنظيرها في رحابه، كالسياسة والفلسفة والتربية والاقتصاد والتاريخ والطب والفلك وغير ذلك من العلوم العقلية والتجريبية، وهي كما نعلم تتكون بالاشتقاق والارتجال والتعريب، فبتلك العلوم التي نشأت في بيت الحضارة الإسلامية استوعبت العربية آلاف المصطلحات في مختلف الميادين[2] فالعربية لم تكن أداة لممارسة شعائر الدين الإسلامي فحسب وإنما صارت عاملا منتجا في الثقافة والحضارة؛ لأنها لغة العلوم والفنون.

4-ما جمع في صدر الإسلام من لغة وشعر وأمثال وأُلف في معاجم لغوية وكُتب أدبية ودواوين شعرية، وما جمع وصنف في القراءات وعلوم القرآن وتفسيره وغريب الحديث، كل ذلك ثبَّت أصول العربية ووسَّع دائرتها وحفظ ذاكرتها وأسس لاستمرارها وتطورها، توسعت بفضل ذلك وبفضل ما ترجم إليها، حيث ترجمت كل العلوم من طب وفلك وحساب وكيمياء ونبات، فقد نشطت حركة الترجمة في العصر العباسي، وبخاصة في عصر هارون الرشيد الذي شجع الترجمة

---

(1) مجلة كلية الدعوة الإسلامية، القرآن الكريم واللغة العربية، ص: 42، العدد الثاني.

(2) الفصحى لغة القرآن، ص: 48.

من كل اللغات، ومن المعلوم أن تلك الترجمة تقتضي دخول كثير من أسماء المحسوسات والأدوات، وكثير من المصطلحات العلمية وتشكلها على نهج اللسان العربي.

5- ما نقل إليها من ألفاظ يعد من روافد الاتساع الذي تحقق للعربية، حيث نقل إليها من الفارسية والرومية والسريانية والعبرية والحبشية والقبطية والهندية، وهذا من مقتضيات انتشار الإسلام واختلاط العرب بغيرهم من الشعوب التي اتصلت بها وتوصلوا معها، وقد فصلت القول في هذا في بحث سابق بعنوان: (العربية والتقارض اللغوي) حيث بينت كثيرا مما اقترضته العربية من اللغات الأخرى، ووضحت المصطلحات المرادفة للاقتراض والمتصلة به وهي التعريب والدخيل والمولد والمحدث، ومسائل كثيرة تتصل بمفهوم هذا الاصطلاح وحدوده وشروطه ومتطلباته وفوائده في توسيع العربية وتطويرها ومواكبتها للتحضر والتقدم[1].

6- اتساع الدلالة وتطورها من عوامل الاتساع ومظاهره، فهناك مئات الألفاظ التي اتسعت دلالتها بظهور الإسلام وتطورت معانيها بالتعميم أو التخصيص، وفي الكتب التي بحثت في هذا أمثلة كثيرة منها على سبيل التمثيل كلمة (طعن) كانت في العصر الجاهلي للضرب بالرمح، ثم استعملت بعد الإسلام في علم الحديث والرواية، وكلمة (منطق) في الجاهلية وصدر الإسلام تفيد معنى الحديث والكلام، وفي العصر العباسي وبخاصة لدى علماء الكلام والفلسفة، تفيد معنى القياس العقلي، وكلمة (الترجمة) تطورت في البيئة الإسلامية من العناوين إلى تاريخ الرجال إلى معنى النقل من لغة أخرى[2]، ومنها أن (القياس) كان بمعنى التقدير، فصار مصطلحا لأحد أصول الشريعة، واللغة، و(الصلاة) كانت بمعنى الدعاء، ثم صارت بمعنى العبادة المعروفة، و(الفقه) أصله اللغوي هو الفهم، ثم صار علما لعلم الفقه، و(العقيقة) أصلها الشعر الذي يخرج على الولد من بطن

---

(1) مؤتمر اللغة العربية أمام تحديات العولمة، الدورة الثانية.

(2) عوامل التطور اللغوي، د. أحمد عبد الرحمن حماد، ص: 144، دار الأندلس، 1983م.

أمه، ثم أطلقت على ما يذبح عند حلق ذلك الشعر، وهكذا حدث بفضل الإسلام توسيع للدلالة، وهذا دليل على «أن للدين أثرا كبيرا في اللغة وفي إحياء ألفاظ ودلالات، وفي ظهور ألفاظ وعبارات جديدة بظهور الدين»[(1)]، وكما سبق هناك ألفاظ كانت عامة المدلول قبل الإسلام وبظهور الإسلام صارت لها معان خاصة تتصل بالشعائر والعقائد كالمؤمن والكافر، والمنافق والركوع والسجود والصلاة والصوم والحج والزكاة[(2)]، فللدين الإسلامي فضل على العربية بما أحدثه فيها من تطور وإثراء حيث ظهرت في العربية كلمات وعبارات جديدة تحمل معاني جديدة لألفاظ كانت دلالاتها مغايرة للدلالات المكتسبة في ظل الدين الإسلامي، وفي ظله أصبحت (الدلالة) علما على علم الدلالة الذي من مكوناته البحث في التطور الدلالي.

7- مكونات ثقافات أخرى، فمع أن العربية لغة القرآن لأنها بها نزل، وبالإسلام ارتبطت، فإن هناك مكونا آخر من مكونات اتساعها وهو ما نقل إليها من الديانات الأخرى، حيث نقلت إليها الكتب المنزلة مثل التوراة والإنجيل، وسائر كتب الأنبياء من السريانية والعبرانية[(3)]، وفي هذا زيادة مفردات ومصطلحات، وإن كانت بالتعريب، كما ذكرت سابقا ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب، وهذا بفضل التواصل الذي أحدثه الإسلام وتأثيره على أصحاب الديانات الأخرى.

**انتشار اللغة العربية:**

بخروج العرب من شبه جزيرتهم داعين إلى عبادة الله مبشرين بدينه حاملين كتابه بلسان عربي مبين انتشرت العربية بانتشاره وقضت على لغات الشعوب التي

(1) عوامل التطور اللغوي، د. أحمد عبد الرحمن حماد.

(2) المظهر، 195/1، علم اللغة، علي عبد الواحد وافي، ص: 292.

(3) كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، أبو حاتم الرازي، 61/1.

احتكت بها، فأصبح دينها الإسلام ولغتها لغة القرآن، حيث توحدت شعوب البلدان المفتوحة في اللغة كما توحدت في الدين[1].

انتشرت العربية في بلاد الشام والعراق، وقضت على الإغريقية والآرامية، وانتشرت في مصر وقضت على القبطية، قضت عليها حتى في الكنائس، حيث جعلت العربية في كثير منها لغة الصلوات والمواعظ، وانتشرت في شمال إفريقيا، فتقهقرت البربرية أمامها وانعزلت في بعض المناطق[2] الضيقة وصارت لغة خاصة لا دينية ولا رسمية.

وانتشرت في بلدان آسيا حيث ظهر أثرها على الفارسية والأردية والتركية والأفغانية والكردية من حيث المعاملات الفقهية والمفاهيم السياسية والأخلاقية ومن حيث الحرف العربي.

وانتشرت في إفريقيا فظهر أثرها في السواحلية والهوسا وغيرها من اللغات الإفريقية.

ولم يقف الأمر عند الأبجدية العربية التي اقترضتها الهوسا في غرب إفريقيا والسواحلية في مشرقها، والفارسية والأردية في آسيا[3]، بل تجاوزت ذلك إلى إقراضها كثيرا من الكلمات والعبارات والمصطلحات والجمل بنسب متفاوتة[4].

ولا جدال في أن هذا الانتشار الواسع للعربية قد تحقق بفضل القرآن كتاب المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، فالعربية هي التعبير عن وحدة العقيدة والشريعة والفكر والثقافة والمشاعر والأحاسيس[5]، يقول مصطفى صادق الرافعي: «إنما القرآن جنسية لغوية يجمع أطراف النسبة إلى العربية، فلا يزال أهله مستعربين

---

(1) بحوث في اللغة والفكر، د. إبراهيم رفيدة، ص: 123، كلية الدعوة الإسلامية.

(2) الفصحى لغة القرآن، ص: 65-66.

(3) العربية والأمن القومي، د. زهير غازي زاهد، ص: 23، مؤسسة الوراق، عمان 2000م.

(4) الفصحى لغة القرآن، ص: 68.

(5) بحوث في اللغة والفكر، ص: 123.

به متميزين بهذه الجنسية حقيقة أو حكما حتى يتأذن الله بانقراض الخلف وطي هذا البسيط، ولولا هذه العربية التي حفظها القرآن على الناس وردهم إليها وأوجبها عليهم، لما اطرد التاريخ الإسلامي ولا تراخت به الأيام إلى ما شاء الله»[1]، فالقرآن حفظ العربية من الاندثار، والإسلام وسع رقعة انتشارها المكاني بانتشاره، وربط حياتها بحياته، فحيثما حل الإسلام حلت العربية؛ لأنها وسيلة فهم الدين وأداء الصلاة وغيرها من العبادات.

وبما أن العربية متصلة بعقيدة المسلم باعتبارها لغة الوحي، ومعبرة عن حياته باعتبارها لغة دينه والدين الإسلامي منهج حياة، ومستوعبة لما يحتاج إليه من اللغات الأخرى بوسائلها المختلفة في الاقتراض والتعريب، وليست عصية على من رام تعلمها من غير العرب؛ لأن إمكانات انتشارها متأصلة وأدوات نشرها متعددة، والرغبة في تعلمها متزايدة، فلا يحتاج أمر تمكينها وتوسيع انتشارها إلا قوة الإرادة وعلو الهمة، وإخلاص النية، وتجديد المنهج وجمع الطاقات وتكامل الإمكانات.

**ثانيا: إيثار المسلمين للعربية:**

بنزول القرآن وانتشار الإسلام أصبحت العربية وعاء لثقافة عالمية واسعة، ولسانا لحضارة كونية عظيمة، وأداة للتواصل بين المسلمين، ووسيلة لأداء شعائر دينهم وصياغة مبادئ حضارتهم وقوانينها التشريعية، وبصيرورتها لغة العقيدة والعبادة ولغة التعامل والتواصل، أتيح لها أن تكون لغة عالمية مقدسة، وسر قدسيتها هو ارتباطها بالقرآن الكريم، الكتاب العربي المقدس لدى المسلمين، وبالعقيدة الإسلامية الأساس المتين للفكر الإسلامي، وفي قدسيتها سر حبِّ المسلمين لها وإيثارهم لها على لغاتهم الأصلية.

ويمكننا ملاحظة الإيثار في مظهرين جليين هما الاستعراب والاقتراض.

**الاستعراب:**

وهو التحول من اللسان الأعجمي إلى اللسان العربي.

---

(1) تحت راية القرآن، مصطفى صادق الرافعي، ص: 51، دار الكتاب العربي، بيروت.

والتحول –في الصرف– من معاني (استفعل)[1]، وهذا المعنى تفيده (تفعّل) كذلك[2]، ولكنني آثرت (الاستعراب) دون (التعرّب)؛ لأن الاستفعال يحمل معنى الطلب، فيكون التحول بطلب واختيار.

وهذا التحول من ثمرات الفتوح الإسلامية، فبهذه الفتوح واختلاط العرب مع أصحاب اللغات الأخرى حدث صراع سلمي بين العربية وتلك اللغات انتصرت فيه العربية انتصارا تاما في كثير من الأقطار؛ حيث حلت محل اللغات المحلية والقومية لتلك الأقطار، وقد أشرت إلى بعض منها مثل الشام والعراق ومصر وشمال إفريقيا، وأصبحت تلك الأقطار لا تنازع في العروبة.

وصارت لغة العبادة والعلم في أقطار أخرى في فارس وما جاورها من الهند؛ لأنها لغة القرآن ولأن العلوم الإسلامية أساسها القرآن، وهي علوم لكل الشعوب التي اعتنقت الإسلام وقد انتشرت أبناؤها على اختلاف أجناسهم وأوطانهم في ابتكارها ونشأتها ونموّها واتساع التأليف فيها ونشرها في أقطار الأرض، والدليل على ذلك أن أغلب المؤلفين الأوائل كانوا غير عرب «وهل هناك أدل عليها من كون قراء القراءات السبع المتواترة خمسة منهم غير عرب، ومن أن المؤلفين في إعجاز القرآن المشهورين من غير العرب... ويقال ذلك في كل الفنون والعلوم العربية الإسلامية»[3].

لقد احتضنت العربية كثيرا من أعلام المسلمين غير العرب فعملوا في محيطها من أمثال سيبويه، وابن سرين، وابن سلام، والزمخشري، والفارابي، والفيروزأبادي.

إن أولئك العلماء المستعربين أو المتعربين، ملكت العربية عليهم عقولهم وقلوبهم، فأتقنوها وأحبوها، وصاروا أقلامها المبدعة في مختلف الفنون، وعقولها المنتجة في كل العلوم وظلوا حراسها الذائدين وحماتها المدافعين، وقد عبروا عن حبهم للعربية

---

(1) المغني في تصريف الأفعال، عبد الخالق عضيمة، ص: 130، دار الحديث.

(2) المرجع السابق، ص: 124.

(3) بحوث في اللغة والفكر، ص: 113.

وتفضيلهم لها في مقدمات مؤلفاتهم إيمانا منهم بتلك العروة الوثقى بين الإسلام واللغة العربية، ونذكر منهم على سبيل التمثيل لا الحصر:

**1- الشيخ أبو حاتم الرازي (322هـ):**

يقول في كتابه (الزينة في الكلمات الإسلامية) في فضل الرسول ﷺ: «وبعثه بأفصح اللغات، وأعطاه أتم الكلمات، وأنطقه بأبين لسان»[1].

ويجعل فصلا ضمن مقدمته بعنوان: (فضل لغة العرب) يذكر فيه سبب تفضيل العربية على العبرية والسريانية والفارسية، ويسجل حقيقة أنه «لم يحرص الناس على تعلم شيء من اللغات في دهر من الدهور ولا وقت من الأوقات كحرصهم على تعلم لغة العرب حتى إن جميع الأمم فيها راغبون وعليها مقبلون ولها بالفضل مقرون وبفصاحتها معترفون»[2] بدليل نقل الكتب المنزلة من السريانية والعبرية إلى العربية، وما قالته حكماء العجم من الفارسية إلى العربية وغير ذلك من كتب الفلسفة والطب والنجوم والهندسة والحساب من اليونانية أو الهندية إلى العربية[3].

**2- ابن جني الرومي اليوناني (392هـ):**

يذكر في مقدمة كتابه (الخصائص): أنه أجمع «للدلالة على ما أودعته هذه اللغة الشريفة من خصائص الحكمة ونيطت به من علائق الإتقان والصنعة»[4].

وفي باب القول في أصل اللغة يقول: «... وذلك أنني إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة، الكريمة اللطيفة، وجدت فيها من الحكمة والدقة والإرهاف والرقة ما يملك علي جانب الفكر حتى يكاد يطمح به أمام غَلْوة السحر... فقوي في نفسي اعتقاد كونها توقيفا من الله سبحانه، وأنها وحي»[5].

---

(1) 60/1.

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق.

(4) 1/1.

(5) الخصائص، 47/1.

**3- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (395هـ):**

يقول في مقدمة كتابه (مقاييس اللغة): «إن للغة العربية مقاييس صحيحة وأصولا تتفرع منها فروع، وقد ألف الناس في جوامع اللغة ما ألفوا، ولم يعربوا في شيء من ذلك عن مقياس من تلك المقاييس، ولا أصل من تلك الأصول، والذي أومأنا إليه باب من العلم جليل وله خطر عظيم، وقد صدّرنا كل فصل بأصله الذي يتفرع منه مسائله...»[1].

لقد تمكن من العربية فضل تمكن وبنى كتابه على أصولها وفروعها وألف في العربية التي آثرها كتبا أخرى منها مجمل اللغة.

**4- الشيخ الإمام أبوبكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (424هـ):**

في مقدمة كتابه (دلائل الإعجاز) التي يبين فيها فضل العلم، نجده شديد الدفاع عن علوم العربية، وبخاصة علم النحو، فنظرية النظم عنده تقوم على توخي معاني النحو، هذه النظرية التي تبين أنها أساس النظريات اللغوية الحديثة، ونجده شديد التوكيد على أهمية علم البيان والشعر والأدب والإعراب، فهذه العلوم هي سبيل فهم الأساليب وتحليلها وسبيل تفسير القرآن وتدبره، فالجرجاني أحب العربية وأخلص لها وتعمق في سبر أغوارها، فأنتج نظرية النظم التي تقف شامخة أمام النظريات اللغوية الحديثة، بل تقف أصلا تَبْنِي عليه تلك النظريات مفاهيمها وتؤول إليه.

**5- أبومنصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي النيسبوري (429هـ):**

أحب العربية ودفعه حبها إلى أن ينظر في فقهها ويبحث في أسرارها، فألف كتاب (فقه اللغة وسر العربية) وقال في مقدمته: «إنه عز وجل -لماشرّف العربية وعظمها ورفع خطرها وكرمها- قيض لها حفظة وخزنة من خواص الناس وأعيان

(1) 3/1.

الفضل وأنجم الأرض فنسوا في خدمتها الشهوات وجابوا الفلوات...»[1] وجعل حب العرب ولغتهم من حب الله ورسوله وتعلم العربية من الدين[2].

**6- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (538هـ):**

قال في مقدمة كتابه (المفصل في علم العربية): «الله أحمد على أن جعلني من علماء العربية، وجبلني على الغضب للعرب والعصبية، وأبى لي أن أنفرد عن صميم أنصارهم وأمتاز، وأنضوي في لفيف الشعوبية وأنحاز، وعصمني من مذهبهم الذي لم يُجد عليهم إلا الرشق بألسنة اللاعنين، والمشق بأسنة الطاعنين»[3].

ففي هذا القول يحمد الله على أن جعله من علماء العربية ويصرح بكونه مجبولا مفطورا على الغضب للعرب والعصبية لهم. ويذم الشعوبية ودعاتها ويفتخر بعدم الانضواء تحتها، وفي كل ذلك بيان لحبه للعربية واقتناعه بها وإظهار لحبه للعرب وتفضيله إياهم.

**7- الشيخ الإمام شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي البغدادي (626هـ):**

يذكر في سبب تأليفه لكتاب (معجم البلدان) أنه سئل عن (حَباشة) اسم موضع جاء في الحديث النبوي وهو سوق من أسواق العرب في الجاهلية فقال: (حُباشة) بضم الحاء قيلسا على أصل هذه اللفظة في اللغة؛ لأن الحُباشة الجماعة من الناس من قبائل شتى، فعارضه بعض المحدثين وقال: هو حَباشة بالفتح، فأراد قطع الاحتجاج بالنقل ففكر في تأليف كتاب في هذا الشأن[4]، وحقق ما أراد،

---

(1) ص: 7.

(2) المرجع السابق.

(3) ص: 5.

(4) 7/1.

فكانت هذه الكلمات العربية سببا لتأليف هذا السفر العظيم والمرجع الكبير في أسماء البلدان ومواقعها[1].

**8- أبو الحسن الندوي الهندي (معاصر):**

يقول في كتابه (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين): «ولكن المسلم ينظر إلى العالم العربي بغير العين التي ينظر بها الأروبي وبغير العين التي ينظر بها الوطني العربي، إنه ينظر إليه كمهد الإسلام ومشرق نوره ومعقل الإنسانية وموضع القيادة العالمية، ويعتقد أن سيدنا محمدا العربي هو روح العالم العربي وأساسه وعنوان مجده...»[2].

ويقول في موضع آخر: «والعالم العربي... يحسن الاضطلاع برسالة الإسلام ويستطيع أن يتقلد زعامة العالم الإسلامي ويزاحم أوربا بعد الاستعداد الكامل، وينتصر عليها بإيمانه وقوة رسالته ونصر من الله ويحول العالم من الشر إلى الخير ومن النار والدمار إلى الهدوء والسلام»[3].

ثم يقول: «لقد كانت ولا تزال قيادة هذا العالم بجدارة واستحقاق أشرف قيادة وأعظمها وأقواها في تاريخ الزعامة والقيادة وقد أكرم الله بها العرب لما أخلصوا لهذه الدعوة الإسلامية وتفانوا في سبيلها فأحبهم الناس في العالم حبا لم يعرف له نظير، وقلدوهم في كل شيء تقليدا لم يعرف له نظير، وخضعت للغتهم اللغات ولثقافتهم الثقافات ولحضارتهم الحضارات، فكانت لغتهم هي لغة العلم والتأليف في العالم المتمدن من أقصاه إلى أقصاه وهي اللغة المقدسة الحبيبة التي يؤثرها الناس على لغاتهم التي نشأوا عليها، ويؤلفون فيها أعظم مؤلفاتهم وأحب مؤلفاتهم، ويتقنونها كأبنائها وأحسن، وينبع فيها أدباء ومؤلفون يخضع لهم المثقفون في العالم العربي ويُقر بفضلهم وإمامتهم أدباء العرب ونقادهم»[4].

---

(1) بحوث في اللغة والفكر، ص: 120.

(2) ص: 265.

(3) المرجع السابق، ص: 280.

(4) المرجع السابق، ص: 282.

لقد أحب الندوي العربية وأجاد التأليف فيها وبها وله مئات الكتب والبحوث والمقالات في العربية والفكر الإسلامي منها على سبيل التمثيل لا الحصر إضافة إلى الكتاب الذي اقتطفنا منه ما سبق، رجال الفكر والدعوة الإسلامية، والصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، والدعوة الإسلامية في الهند وتطوراتها، العرب يكتشفون أنفسهم.

**الاقتراض:**

في بحث سابق بعنوان: (العربية والتقارض اللغوي)[1]، ذكرت نماذج كثيرة لما اقترضته اللغات من العربية وبخاصة اللغات الإفريقية، وقد أكدت في ذلك البحث حقيقة أن ظاهر الأخذ والعطاء أو ما يسمى بظاهرة التبادل اللغوي هي أبرز ظواهر التأثير في اللغات[2]، وبينت أن الاقتراض دليل غناء اللغة المقرضة، وهو دليل سيادة الأمة الناطقة بها[3]، وقد أشرت في بداية بحثي هذا إلى سيادة الأمة العربية والإسلامية في عصر نهضتها حيث حلت العربية محل اللغة الأصلية في كثير من الأقطار التي رحلت إليها مع الفتح الإسلامي، وأريد أن أثبت هنا أن اقتراض اللغات من العربية هو دليل تأثر تلك اللغات بالعربية، ودليل احتياجها لبعض ما في العربية، ففي العربية ميزات بنيوية وتركيبية لا توجد في غيرها من اللغات، وفيها من مصطلحات شعائر الدين الجديد ما لا يوجد في تلك اللغات وكذلك المصطلحات المنبثقة عن عصر الحضارة الإسلامية السائدة، ولعل أبرز ما اقترضته بعض اللغات هو الخط العربي، فقد اقترضته الفارسية والبشتو، والأردو والملايو والتركية[4] واقترضته

(1) مؤتمر اللغة العربية أمام تحديات العولمة، الدورة الثانية.

(2) التعريب في ضوء علم اللغة المعاصر، ص: 73.

(3) المرجع السابق.

(4) دراسات في فقه اللغة العربية، د. سيد يعقوب بكر، ص: 24، مكتبة لبنان.

الهوسا والفلانية ومجموعة من اللغات الغينية والبربرية[1] وأكثر اللغات اقتراضا من العربية هي الفارسية والتركية[2].

ومن أبرز ما اقترض من العربية بالإضافة إلى الخط، مصطلحات العبادات والمعاملات ثم مصطلحات العلوم النظرية والتطبيقية التي صاغتها الحضارة الإسلامية.

وقد أشرت في بحث (العربية والتقارض اللغوي) إلى أن أكثر الكلمات العربية المقترضة لم يصبها تغيير في بنيتها الأساسية أو في أصولها، وإن حدث تغيير ففي استبدال بعض الأصوات أو في حذف بعضها وغير ذلك مما لا يمس جذر الكلمة أو بنيتها الأساسية.

وإن كنت هنا بصدد تأثر المسلمين باللغة العربية فلا بد من الإشارة إلى أن الاقتراض من العربية لم يكن مقصورا على اللغات التي خضعت أقطارها للدولة الإسلامية في عصر ازدهار حضارتها وإنما امتد إلى لغات لم يكن بينها وبين العربية فتح أو غزو أو سيطرة، وإنما كان الاقتراض ثمار تواصل حضاري وثقافي بفعل الجوار وفضل التجار الدعاة، ومثال ذلك اللغات الإفريقية حيث اقترضت كثيرا من المفردات العربية والخط العربي.

والعربية تأثرت بها لغات لم يستقر في أقطارها المسلمون كاللغة المالطية، فالجزء الأكبر فيها من العربية وكذلك الإسبانية وبعض اللغات الأوربية أخذت من العربية ما يصلح دليلا للتأثر، يقول أحد الباحثين بخصوص تأثير العربية: «ارتبطت العربية بالإسلام ارتباطا لا فكاك منه لأنها لغة القرآن الكريم، فهي اللغة الدينية للمسلمين في جميع أنحاء الأرض... فلا غرو إذا تركت آثارا عميقة باقية في لغات الأمم الإسلامية»[3]، ثم ينقل مترجما عن قول (Browne. FG): «ومن المقطوع به أنه

---

(1) دراسات في فقه اللغة العربية، د. سيد يعقوب بكر.

(2) من أسرار اللغة، د. إبراهيم أنيس، ص: 120، مكتبة الأنجلو المصرية.

(3) دراسات في فقه اللغة العربية، ص: 24.

لا يمكن أن تعرف لغة فارس أو تركيا أو الهند الإسلامية أو أي بلد إسلامي آخر وأدبه ومناحي تفكيره معرفة تبعث على الرضا دون إحاطة كبيرة باللغة العربية، ومن المؤكد بوجه خاص أن تذوقنا لهذه الآداب واستمتاعنا بها يزدادان كلما ازددنا علما بالعربية»[1].

فهذه الشهادة تدل على عمق تأثر تلك اللغات بالعربية وسعة اقتراضها منها.

وقد سبق أن أهم العوامل في انتشار العربية في الأقطار الإسلامية هو العامل الديني فـ« لم يحدث حدث في تاريخ اللغة العربية أبعد أثرا في تقرير مصيرها من ظهور الإسلام... حيث صارت لغة الدين والحضارة»[2]، وأريد أن أذكر هنا بحثين بالخصوص، الأول بعنوان: (الدوافع الدينية في تطوير اللغة العربية في إيران)[3]، فقد أشارت فيه الباحثة إلى نفوذ العربية في الأدب الفارسي وامتلاكها موقعا خاصا في الفارسية، وبينت حالات هذا النفوذ وهي:

1. الحالات التي كانت تبدو فيها كلمة عربية أبسط وأسهل من الكلمة الفارسية، أو كانت هناك كلمات بسيطة يؤدي استخدامها إلى حدوث انبساط وانفتاح في اللغة الفارسية.
2. في الحالات التي لم تكن توجد كلمة فارسية مرادفة للكلمة العربية وكان استخدام الكلمة العربية ضروريا[4].

وقد فصلت القول في عدة أمور أهمها آفاق اللغة العربية في ذلك القطر والتهديدات التي تواجهها، واقترحت عدة اقتراحات منها تزويد ذلك القطر الإسلامي بوسائل تعليم العربية من كتب وكراريس وأقراص مدمجة وكل ما ييسر تعلم العربية، وإيجاد مراكز ثقافية للغة العربية تشرف على التواصل اللغوي والثقافي مع

---

(1) دراسات في فقه اللغة العربية، ص: 25.

(2) العربية، يوهان فوك، ترجمة د. رمضان عبد التواب، ص: 13، مكتبة الخانجي، القاهرة.

(3) للدكتورة أنيسة خز علي، مؤتمر اللغة العربية أمام تحديات العولمة، الدورة الثانية.

(4) المرجع السابق، ص: 566.

الدول الإسلامية، وتقوية الروح الدينية لدى الشباب، وعرض العربية باعتبارها لغة دينية بعيدة عن المواقف القومية لتجد طريقها للانتشار والشيوع. لقد كتبت بحثا بروح المُحبة للعربية الغيورة على لغة دينها الإسلامي.

أما البحث الآخر فهو بعنوان: (اللغة العربية في الهند في القرن العشرين)[1].

والذي يعنيني منه هنا أمران:

**الأول**: حب مسلمي الهند للغة العربية وحرصهم على تعلم أبنائهم اللغة العربية، والمنزلة الرفيع التي تتمتع بها العربية لديهم فهي لغة التواصل بين كثير من الهنود مختلفي اللغات المحلية، فقد بين هذا البحث أن هناك كثيرا من المناطق المسلمة في الهند لها لغات محلية خاصة وأن الذي يجمع بينهم هي العربية فهي لغة التواصل بينهم. فالعربية هي التي يسرت هذه المهمة وهي جديرة بذلك؛ لأنها لغة الدين الإسلامي الحنيف الذي يدينون به.

**والأمر الآخر**: متصل بالأول وهو انتشار المدارس والجامعات والمعاهد الحكومية والأهلية في شتى بقاع الهند، والأهالي يتنافسون على إنشاء مدارس ومعاهد وجامعات لتدريس العربية أو للتدريس بالعربية، ويشجعون أبناءهم على تعلم لغة دينهم، والجامعات تتنافس في إظهار الأنشطة الثقافية من ندوات ومحاضرات وتأليف في العربية وآدابها، وإبداع في مختلف الأجناس الأدبية، وتتفاخر بمن ينبغ في علوم العربية وتعتز بمشاهيرها في ذلك.

إن المسلمين اليوم في جميع أنحاء الأرض يكافحون للرجوع إلى العربية، وإحيائها في شعوبهم خصوصا في آسيا وإفريقيا وهذا كفاح مشروع وملحوظ، نراه في الإقبال المتزايد على تعلم العربية والتفقه في علوم الدين، والدليل على ذلك كثرة الوافدين من أبناء الأقطار الإسلامية على تعلم العربية في الجامعات العربية، وأشير هنا إلى ارتفاع الطلبة الدارسين في كلية الدعوة الإسلامية في طرابلس وفروعها في بعض البلدان،

---

(1) بحث أكاديمي يعده الباحث مهتاب عالم رفيق أحمد لنيل الماجستير في (اللغة العربية في الهند في القرن العشرين)، كلية الدعوة الإسلامية.

وفي كل المؤسسات العربية والإسلامية التي تعلم العربية وعلوم الدين الإسلامي في أنحاء العالم.

ومازالت معاقل العربية اليوم في كثير من بلدان العالم هي المساجد والمدارس القرآنية والمعاهد الدينية، وهذا يؤكد الصلة بين لغة القرآن وعلومه وبين المسلمين، ويوجب على العرب القيام بالعمل الجاد والسعي الحثيث إلى مساعدة المسلمين في كفاحهم للرجوع إلى العربية، فمهمة تعليم العربية ونشرها بين الشعوب الإسلامية هي واجب ديني نحو لغة القرآن ونحو المسلمين في كل مكان.

مما تقدم يتضح لنا أثر الإسلام في العربية، فقد حفظت من التلاشي والاندثار بحفظ الله للقرآن، وبفضل القرآن وعلومه اتسعت مفرداتها ومصطلحاتها وتراكيبها ومعانيها، وبانتشار الإسلام انتشرت في أقطار الأرض، ومن أجل القرآن أحبها المسلمون وآثروها على غيرها من اللغات، ولتمكنها وسعتها وغنائها اقترض منها المسلمون وغيرهم وتأثرت لغاتهم بها.

وكل ذلك يحتم على العرب القيام بواجباتهم نحو لغتهم لغة دينهم، ونحو إخوانهم في الدين، عليهم الاعتزاز بها والمحافظة عليها بإتقانها وإتقان تعليمها وتيسيره، وبنشرها وحسن التخطيط لنشرها.


الدراسات اللغوية والأدبية

# منهج ابن المعتزّ في إبراز عناصر الشخصية الأدبية من خلال كتابه (طبقات الشعراء المُحْدَثِين)

د. عبد السّلام الهمّالي سُعُود
جامعة طرابلس-ليبيا

تباينت مناهجُ مؤلّفي كتب التَّراجِمِ والرّجال في التّراث العربيّ؛ فمنها ما أوقفه مُصنِّفُه على أعيان مِصْرٍ بعينه، كتاريخ بغداد وتاريخ أصفهان، ومنها ما كان حكرا على زُمْرَةٍ من الأعلام اجتمعوا على تعاطي علم من العلوم أو فنّ من الفنون، كطبقات الأطباء ومعجم الشعراء، أو تطابقوا في الأسماء أو النّعوت والألقاب، كمعجم (المحمدون من الشعراء)، و(المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكُناهم). وقد يعمد بعض المصنّفين إلى حشد جمهرة من الأعلام من غير تقيّد بموطن أو فن أو زمان فينظمهم في عقد كتاب واحد كما فعل القاضي شمس الدين ابن خلّكان في تاريخه، الشهير بوفَيَات الأعيان.

بيد أن عبد الله بن المعتزّ اعتمد طريقة اختلفت عن طرائق غيره، وأحسبه متفرّدا فيها، عندما اتجه في كتابه (طبقات الشعراء المحدثين) إلى التَّرْجَمَةِ للشّعراء الذين اتّصلوا بخلفاء بني العباس وأمرائهم، ولعله نَهَدَ إلى هذا تعصّبًا لآبائه وأسلافه، فضمّ إلى عِقد كتابه كل من دبّج قصيدة أو قال بيتا في مدح خليفة أو كبير عباسي، وازورّ عمّن هجاهم أو حاول الحطّ من أقدارهم، فقد أهمل ابن الرومي ـ وهو من هو منْزلة ومكانة بين شعراء العصر العباسي ـ لا لشيء إلا لأنّ جدّه العاثر أوقعه في هجاء الخليفة العباسي المعتز بالله والد المصنِّف.

وقبل أن ألج إلى تبيان منهج ابن المعتز في إبراز عناصر الشخصية الأدبية، أحببتُ أن أتلبّث قليلا عند الباعث الذي حفّز المؤلف للقيام بتصنيف هذا السِّفر

النفيس، وهو ما أوضحه عندما عرض لأخبار أبي الشِّيص الخزاعي، الذي أفرط فيما اختاره من شعره، ثم قال معتذرا: "ولكننا لا نخرج من شرط الكتاب، لئلا يملّه القارئ إذا طال عليه الفنّ الواحد، وليحفظ هذه النّكت والنوادر والملح، وليستريح من أخبار المتقدمين وأشعارهم، فإن هذا شيء قد كثرت رواية الناس له فَمَلُّوه، وقد قيل: لكل جديد لذّة، والذي يستعمل في زماننا إنما هو أشعار المحدثين وأخبارهم، فمن هاهنا أخذنا من كل خبر عينه، ومن كل قلادة حبّتها"[1].

ويتضح من الكلام السابق أن الناس في عهد ابن المعتز قد ملّوا رواية الشعر الجزل الجادّ، الذي كانت روايته للعلماء الأوائل همًّا وسَدَمًا، وفرّطوا من أجله كثيرا في جنب معاصريهم من الشعراء، ورأوا في الاشتغال بأشعارهم نوعًا من العبث وتَزْجِيَةً للوقت، ويكفينا شاهدًا على ذلك مقالة أبي سعيد الأصمعي في شيخه أبي عمرو بن العلاء، الذي جلس إليه عشر حِجَجٍ لم يسمعه خلالها يحتجّ ببيت إسلامي[2].

إلا أن هذه الحماسة للقديم -كما يظهر من كلام ابن المعتزّ- قد فترت مع مرور الزمن، وأضحى الناس، بحكم التغير الذي طرأ على الذوق العربي في عهد بني العباس، ميّالين إلى رواية الشعر المعبّر عن حياتهم الجديدة، التي انفصمت عُراها عن حياة عرب الصحراء، ذات الشيح والقيصوم، و"كانت لهم رغبة شديدة في التّملّح والتندّر"[3]. ومن هنا نجد ابن المعتز ليلبّي حاجة أبناء عصره، ولحاجة ذاتيّة تمثّلت في تخليد ذكرى آبائه، وحِفْظِ مآثرهم وأمجادهم، وهذا ما أفصح عنه بقوله: "أحببنا ألا نترك شيئا مما ذكره أحد مدح في هذه الدولة خليفة، وذُكِر في الشعراء"[4].

ونشرع الآن في الوقوف على أبرز معالم الشخصيّة الأدبية عند المؤلف:

(1) طبقات الشعراء المحدثين لابن المعتز، تحقيق: عبد الستار أحمد فرّاج، دار المعارف بالقاهرة، ط3، د ت، ص: 86.
(2) ينظر البيان والتبيين للجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل ببيروت، د ط، د ت، 321/1.
(3) تاريخ النقد العربي لمحمد زغلول سلاّم، دار المعارف بالقاهرة، د ط، د ت، ص: 136.
(4) طبقات الشعراء المحدثين ص: 344.

**أولا نسب الشخصية وموطنها:**

**أ. الاسم والكُنية:**

لم يول ابن المعتزّ هذا العنصر اهتماما كبيرا، على الرّغم من أهميته وجلال خطره، فلم يزل الناس يُعرفون بالأسماء، ويتمايزون بالكُنى والألقاب، وفي أحيان قليلة جدا كان يذكر الاسم أو الكُنية أو هما معا، إلا أنه كان متذبذبا في ذلك، فتارة يذكر الاسم ويغضي عن الكُنية، كقوله في ترجمة مروان بن أبي حفصة: "هو مروان بن سليمان بن يحيى"[1]. وقوله في ترجمة الرَّقَّاشي: "اسمه الفضل بن عبدالصمد الرَّقَّاشي"[2]. وكذا قوله عن سلْم الخاسر: "هو سلْم بن عمرو"[3].

وتارة يذكر الكُنية ولا يلتفت إلى الاسم، كقوله في ترجمة نُصَيب الأصغر: "يُعرَف بأبي الحَجْنَاء"[4]، وكذا في ترجمة أبي نُخَيلة وأبي سَلْهَب وسواهما[5].

وتارة أخرى تراه يورد الاسم مشفوعا بالكُنية أو العكس، كقوله في أخبار منصور النَّمري: "اسمه منصور بن سلمة بن الزِّبْرِقَان... ويكنى أبا الفضل"[6]. والبحتري "اسمه الوليد بن عُبيد، ويكنى أبا عُبيدة"[7]. وابن عائشة "اسمه عبد الرحمن بن عبيد الله... ويكنى أبا سعيد"[8].

وتراه حينا يذكر نسب الشاعر في دَرَجِ خبر أو قصّة، من غير أن يعمد إلى ذلك، كقوله في أخبار سُدَيف مولى بني هاشم: "سلَّم على سُدَيف بن ميمون رجلٌ من بني عبد الدار، فقال له الرجل: مَن أنت؟، قال له سُدَيف: أصلحك الله، أنا

(1) طبقات الشعراء المحدثين، ص: 42.

(2) المصدر السابق ص: 26.

(3) المصدر السابق ص: 99.

(4) المصدر السابق ص: 155.

(5) المصدرالسابق ص: 63، 401.

(6) المصدر السابق ص: 241 .

(7) المصدر السابق ص: 393.

(8) المصدر السابق ص: 337.

أحد أهلِك، أنا سُدَيف بن ميمون، فقال الْعَبْدِيُّ: والله، ما أعرف في أهلي ميمونا، فقال سُديف: ولا مُبارَكا!"[1].

**ب . اسم الشّهرة :**

يحتل اسم الشهرة مكانا خطيرا بين عناصر الشخصية الأدبية، فكثيرا من الأعلام طغى لقبُهم أو ما اشتُهِروا به على أسمائهم، فعُرِفوا بين الناس بألقابهم ونعوتهم، حتى نُسِيت أسماؤهم أو كادت، فهذا عبد المطلب بن هاشم مثلا، عُرف بين الناس بهذا الاسم، لكن اسمه هذا لا يعدو أن يكون لقبا، نَحَله له أهل مكة عندما رأوه مقبلا مع عمّه المطّلب بن عبد مناف، فظنّوه عبدا اشتراه، وكذا اسم والده عمرو، المشهور بهاشم؛ لأنه هشم الثريد لقومه أيام القحط والمسغبة.

ومن هنا كان لزاما على ابن المعتز أن يضم إلى أسماء أعلامه ألقابهم وما اشتهروا به، لأنها أكثر شيوعًا بين الناس، ومن ذلك قوله في ترجمة علي جَبَلَة: "ويُعرفُ بالعَكَوَّك"[2]، وكذا عمرو بن سَلَمة "المعروف بأبي السَّعْلاء"[3]، و"أحمد بن إسحاق لا يُعرَف إلا بالخَارَكي"[4].

وقد تراه يُعرّج بالحديث أحيانًا على دواعي اشتهارهم بهذه الألقاب، وهي بلا مراء مختلفة من عَلَم إلى آخر، ومن ذلك ما ذكره في أخبار سَلْم الخاسر، عندما سأل ابن أخته الْجَمَّاز عن سبب تسميته بالخاسر، فقال: "لأنه تقرَّأ [أي: تنسّك] فبقي في تقرّئه مدة يسيرة فرقّت حاله، فاغتمّ لذلك، ورجع إلى شيء مما كان عليه من الفسق والمجون، وباع مصحفا ورثه عن أبيه، فاشترى بثمنه طنبورا... فشاع في الناس خبره، فسمّي الخاسر بذلك"[5].

(1) طبقات الشعراء المحدثين، ص: 37.
(2) المصدر السابق ص: 170.
(3) المصدر السابق ص: 150.
(4) المصدر السابق ص: 306.
(5) المصدر السابق ص: 99.

وفي سرده لأخبار مسلم بن الوليد الأنصاري، يقول: "كان مسلم بن الوليد مدح الرشيد باللامية السائرة، فلما دخل عليه فأنشده، وبلغ قوله:
هَلِ العيشُ إلاّ أنْ تَرُوحَ معَ الصِّبَا وَتغدُو صَرِيعَ الكَأسِ والأعينِ النُّجْلِ قال له: أنت صريع الغواني. فسمي بذلك حتى صار لا يعرف إلا به"[1].

**ج. النِّسْبَة:**

ليس يخفى ما للنِّسبة لقوم أو بلد من دور فاعل في إعلاء شأن الشّخصية أو الحطّ من قدرها، ولذا نرى ابن المعتز يُولي ذلك اهتماما ملحوظا، فصدّر جُلّ تراجمه بأسماء أعلامه مشفوعة بنسبتهم إلى قبائلهم التي يرجعون إليها، أو بلدانهم التي تربّوا فيها وعاشوا أديم ترابها، فكلثوم العتّابي مثلا "من بني تغلب، من ولد عمرو بن كلثوم التغلبي، قاتل عمر بن هند"[2]. ولا يخفى ما تحمله هذه النّسبة من شرف وجلال قدر لصاحبها، ولاسيّما ما جاء في آخرها، من قَتْلِ عمرو بن كلثوم لملك الحيرة عمرو بن هند. وقال في أخبار أبي عُيينة بن محمد المهلّبي: "هو من ولد المهلّب بن أبي صُفرة"[3].

وقد تكون نسبة هذا العَلَم أو ذاك إلى قبيلة أو قوم ولاءً لا أَرُومَة فيشير إلى ذلك، كقوله: "عمر القِصَافي... مولى لبني ربيعة من تميم"[4]، وأبو الفضّة البصري "من أولاد موالي زبيدة"[5]. وقد يلجأ علم آخر إلى الإشاعة بين الناس أنه من بعض القبائل ذات الشرف والسيادة، ليضفي على نفسه مهابة وجلالا، فينبّه المصنِّف على ذلك، كقوله في أبي سعيد المخزومي: "ادّعى أبو سعيد في بني مخزوم، ولم يكن منهم، ولا عُرِف بهم قطّ"[6].

(1) طبقات الشعراء المحدثين، ص: 235.
(2) المصدر السابق ص:261.
(3) المصدر السابق ص: 288.
(4) المصدر السابق ص: 305.
(5) المصدر السابق ص: 378.
(6) المصدر السابق ص: 295.

كما أومأ المؤلّف في بعض الترّجمات إلى الموطن أو البلد التي عاشت فيه الشّخصيّة، كقوله: "ابن العلاّف من قرى النَّهْرَوَان"[1]، و"منصور النَّمَري من رأس العين"[2]، وسعيد بن وهب "من أهل البصرة"[3]. ولعلّه بهذه الإيماءات يريد أن يؤكّد على ما للبيئة من أثر واضح في إنتاج الأديب، فضلا عن أخلاقه وشيمه.

وتراه أحيانا يجمع بين ذكر القبيلة والمدينة في الترّجمة الواحدة، كأن يقول: "أبو الإصبع من أهل حصن مَسْلَمة، وهو من ولد مسلمة بن عبد الملك بن مروان"[4]، وأبو خالد المهلّبي "من ولد المهلّب بن أبي صُفرة، وكان ينْزل الشام، ثم انتقل إلى مدينة السلام"[5].

**ثانيًا: الخصائص الذّاتيّة:**

يلجأ كثيرٌ من مؤلّفي كتب الترّاجم والرّجال إلى تتبّع الصفات الذاتيّة للمترجمين، باعتبارها من أساسيّات الشخصيّة وقوامها، وكأنهم بهذا يحاولون الكشف عن العوامل التي ساعدت على تكوين الشخصيّة وتطوّرها، استكمالا لجلاء صورتها.

وقد كان ابن المعتزّ من الذين عُنُوا بهذا الأمر، فحلّى كثيرا من تراجمه بالأخبار الدائرة حول أخلاق مترجميه وصفاتهم النفسيّة والجسميّة.

**أ. أخلاق المترجمين:**

ساق المؤلّف في درج ترجماته كثيرا من الأخبار الدّالة على أخلاق أعلامه وسجاياهم وطبائعهم، فوالبة بن الْحُبَاب كان "ماجنا خليعا، ما يبالي ما قال ولا ما صنع"[6]، وكذا كان أبو دلامة "خليعًا ماجنًا"[1]، أما أبو الْيَنْبَغِي فكان "سريعًا إلى أعراض النّاس، يهجوهم ويقطعهم"[2].

---

(1) طبقات الشعراء المحدثين، ص: 358.
(2) المصدر السابق ص: 241.
(3) المصدر السابق ص: 256.
(4) المصدر السابق ص: 299.
(5) المصدر السابق ص: 313.
(6) المصدر السابق ص: 88.

ولم يقف ابن المعتزّ عند الأخلاق المذمومة فحسب، بل أفسح المجال أيضا أمام الأخلاق المحمودة والصفات الحسنة، التي كان يتحلّى بها بعضٌ ممن ترجم لهم، فقد كان أبو محمد اليزيدي مثلا "عفيفًا تقيًّا"[3]، والمعلَّى الطّائي كان "يصلّي في اليوم والليلة ألف ركعة، وكان من أقنع الناس"[4].

وكأن المصنّف بذكره لتلك الأخلاق والشّيم المذمومة منها والمحمودة، يريد أن يفسّر للدارس ما قد يجده في نتاج الشعراء من أصداء لهذه الأخلاق والشمائل.

**ب. أوصافهم الجسمية:**

يفضي تتبع الصفات الجسمية للمترجمين إلى التعرّف على مذاهبهم في فنونهم التي اشتهروا بها، لأنّ العاهات الجسمية مثلا، ستترك بلا شكّ آثارًا ملموسة على النّتاج الأدبي والفكري لصاحبها، كما أن التميّز والفضل في بعض أطراف الجسم يكون مدعاة إلى التّباهي به وإشاعته بين الناس.

ولعلّ ابن المعتز نظر إلى ذلك، فجاءت بعض تراجمه منبّهة على هذه الأوصاف الجسمية، فقد قال في ترجمة أشجع السُّلَمي: "كان رديء المنظر، قبيح الوجه، مصابا بعين"[5]. و"كان طول البطين اثني عشر شبراً بأتم ما يكون من أشبار الناس، ولم ير في زمانه أحد أطول منه، وكان يرعب من رآه. وكان مع ذلك قبيح الوجه، فكان إذا أقبل لا يشك من يراه أنه شيطان"[6]، وكذا "كان درست المعلم أقصر من رأيت وأضعفهم بدنا"[7].

(1) طبقات الشعراء المحدثين، ص: 60.
(2) المصدر السابق ص: 131.
(3) المصدر السابق ص: 272.
(4) المصدر السابق ص: 333.
(5) المصدر السابق ص: 250.
(6) المصدر السابق ص: 247.
(7) المصدر السابق ص: 334.

**ج. الطرائف والملح:**

إيراد الطرائف والملح في درج الترجمة الأدبية لا يقصد منه تسجيلها خوف ضياعها فقط، وإنما يتكئ عليها المؤلف ليبعد عن قارئه السأم والملل، ولينقله من جوّ إلى آخر، فيجدّد عزمه ويقوّي طلبه للكتاب.

ومن أمثلة ذلك في الكتاب قول المؤلف في ترجمة أبي العِبَر: "لما بلغ إسحاق بن إبراهيم الظاهري ما فيه أبوالعبر من الخلاعة والمجانة وإظهار الحماقة أمر بحبسه، فكتب إليه رقة يذكر فيها أنه تائب، ويسأله أن يخرجه من الحبس حتى يعلمه بأنه يعرف رُقية العقرب فيعلمه إياها، وأنه ليس في الدنيا مثلها. فأحضره وقال له: هات علّمنا رقيتك. قال: على أن توثق أنك لاتعرض لي بعدها. فوثق له بذلك. فقال له: إذا رأيت العقرب فتناول النّعل واضربها ضربة شديدة، فإنها لا تعود تتحرك. قال إسحاق: خلوا عنه فإنه لا يفلح أبداً"[(1)]. وكذلك كان لهذه الشخصية الهزلية أجوبة بلغت الغاية من الهزل والظّرف، منها أنه سُئل ذات مرّة "لم صار دجلة أعرض من الفرات، والقطن أبيض من الكمأة؟ فقال: لأن الشاة ليس لها منقار، وذنب الطاووس أربعة أشبار. وقال له آخر: لم صار العطار يبيع اللبد وصاحب السقط يبيع اللبن؟ قال لأن المطر يجيء في الشتاء، والمنخل لا يقوم به الماء. وقال آخر: لم صار كل خصي أمرد، والماء في حزيران لا يبرد؟ فقال لأن السفينة تجنح. والحمار يرمح"[(2)].

**ثالثًا تواريخ الميلاد والوفاة:**

أهملت جُلّ كتب التراجم القديمة الحديث عن تواريخ ميلاد مترجميها، ولم يكن هذا الإهمال، في ظني، ناشئا عن التقليل من شأن هذا العنصر المهم، بل مردّه إلى أن كتب التراجم كانت معنية، في الأعم الأغلب، بذكر سنيّ الوفيات وتمحيصها، ونادرا ما كانت تتعرض لمولد علم من الأعلام، اللهم إلا أن يكون

---

(1)طبقات الشعراء المحدثين، ص: 342.

(2) المصدر السابق ص: 343.

خليفة أو صاحب سلطان. ومن هنا أغفل ابن المعتز هذا العنصر، ولم يشر إلى سنيّ ميلاد شعرائه الذين سرد أخبارهم في كتابه.

أما بالنسبة لتواريخ الوفاة، فقد نصّ المؤلف عليها في بعض الترجمات، إلا أن ذلك كان قليلا، وذلك كقوله: "توفي أبو الشّمقمق في حدود الثمانين ومائة"[1]. وتوفي نُصَيب الأغر بعد التّسعين والمائة[2]. ومات مُطيع بن إياس "سنة تسع وتسعين ومائة"[3].

وقد يتعرض تارة إلى ذكر سبب الوفاة كما فعل في سبب وفاة أبي نعامة الدنقعي قال: "كان سبب موت أبي نعامة أن مُفلِحا دخل بغداد وهو يريد صاحب البصرة، فقيل له: إن أبا نعامة يميل إلى علي وولده، فضربه بالسيف، فتلفت نفسه"[4].

وقد أثار محقق الكتاب الشكوك حول ذكر ابن المعتزّ لتواريخ الوفيات، وعدّ ذلك من أفعال النّسّاخ، محتجًّا بأن ابن المعتز لم يلتزم هذا في كل التّرجمات، حيث تذبذب بين الذّكر والإهمال.

ويمكن الرّدّ على ذلك بأن ابن المعتزّ كان متذبذبا في كل العناصر، وليس في هذا العنصر فحسب، فقد رأيناه آنفا يبدأ باسم العَلَم في بعض التّرجمات، ويبدأ بالكنية في بعضها الآخر، ويدخل أحيانا في سرد أخبار العَلَم مباشرة دون أدنى إشارة إلى اسمه أو كنيته. فإذًا ليس غريبا ألاّ يلتزم بذكر تواريخ الوفيات في كل التّرجمات، ويمكن أنه أهمل التّوسّع في هذا الجانب "لأنه يؤرّخ لمجموعة من الشعراء في فترة محدودة بما يزيد قليلا على قرن واحد من الزّمان، فهو لذلك يصرف اهتمامه إلى الفترة الزمنية التي عاشها الشاعر، لا إلى التاريخ الذي يحدّد ميلاده ووفاته"[5].

---

(1)طبقات الشعراء المحدثين، ص: 129.

(2) المصدر السابق ص: 157.

(3) المصدر السابق ص: 96.

(4) المصدر السابق ص: 391.

(5) مناهج التأليف عند العلماء العرب لمصطفى الشّكعة، دار العلم للملايين، بيروت، ط 2، 1974م، ص: 440.

# انحراف الأسلوب وأثره في تنوع الدلالة

د. محمد عبد السلام الفقي
جامعة الجبل الغربي- ليبيا

**مقدمة:**

بحث العلماء في الأسلوب وتنوعه، وانحرافاته، وتبين لهم أن أي انحراف في الأسلوب يفضي إلى تنوع في الدلالة، وامتازت اللغة العربية بهذا التنوع الأسلوبي المنضبط بقواعد مطردة. فالانحراف Deviation في التركيب اللغوي ظاهرة شائعة في اللغة العربية، تفضي إلى أغراض دلالية.

وعليه فالانحراف هو الخروج عن قواعد اللغة المألوفة بقصد منح التركيب اللغوي معاني ودلالات غير مألوفة؛ وذلك للفت انتباه المتلقي أو المخاطب، ولا نقصد به هنا الابتعاد عن سمت كلام العرب؛ لأن هذا يعني الجهل باللغة، ومن ثَمّ فإن التركيب اللغوي لا يفضي إلى دلالة إذا كان مغايراً لكلام العرب؛ لذلك فإن هذا البحث يكشف عن ثراء اللغة العربية وعمقها القائم على تعدد التركيب اللغوي وتنوعه[1].

للوقوف على هذه الظاهرة اخترت هذا البحث الموسوم بـ( انحراف الأسلوب وأثره في تنوع الدلالة )، لإثبات أن التنوع في التركيب يفضي إلى التنوع في الدلالة.

وقسمت البحث إلى ثلاثة مطالب .

المطلب الأول: تنوع التركيب في الخبر.

المطلب الثاني: تنوع التركيب في الحال.

المطلب الثالث: تنوع التركيب في الشرط.

وسلكت في بحثي هذا المنهج الوصفي، وذلك بتتبع هذه الظاهرة الأسلوبية ووصفها من خلال المباحث الثلاثة لإثبات الفرضية المطروحة، مع التحليل النحوي والدلالي.

للتركيب اللغوي وظائف نحوية ودلالية تتنوع بتنوعه تقديماً وتأخيراً، وحذفاً وإثباتاً وبتنوع مفرداته معرفة ونكرة، واسما، وفعلاً، وحرفاً.

فأي انزياح لغوي في التركيب يؤدي إلى انزياح معنوي[2]، والوظيفة تتبدل بتبدل التركيب، ويعني ذلك أنَّ أي قضية بلاغية مرتبطة في مقاصدها بالتراكيب النحوية وأساليبها وذلك يؤكد التفاعل بين علمي النحو والبلاغة في الكشف عن الأسرار الدلالية للتركيب اللغوي بل في حل شفرات النّص[3].نوضح ذلك بتنوع وجوه الخبر، والحال، والشرط في التركيب اللغوي.

**المطلب الأول**: تنوع التركيب في الخبر

يتنوع التركيب في الخبر، ويؤدي ذلك إلى التنوع الدلالي. مثال ذلك قولك: زيد منطلق، ومنطلق زيد ، وزيد ينطلق، وينطلق زيد، والمنطلق زيد، وزيد المنطلق، وزيد هو المنطلق، وزيد هو منطلق.

يلاحظ على الأمثلة السابقة أنَّها نُظّمت من مفردتين هما: زيد، والانطلاق، ولكل منهما دلالة إفرادية، فزيد اسم ذات، والانطلاق اسم مصدر يدل على حدث مجرد، هذا ما يفصح عنه السياق الذي ورد فيه الاسمان؛ حيث لكل تركيب وظيفة نحوية ودلالية خاصة به تميزه عن غيره المتشابه معه لفظياً.

ونوضح ذلك كما يلي:

1- فقولك: زيد منطلق، تركيب نحوي مكوّن من مبتدأ وخبر، فزيد مبتدأ، ومنطلق خبر له، والمبتدأ معرفة، والخبر نكرة، والأصل تقديم المبتدأ على الخبر[4] وتلك وظيفة التركيب نحوياً.

وللتركيب وظيفة دلالية، وهي الإخبار عن معرفة بوصف مشتق من الانطلاق فغرض الخبر هنا تحقيق الفائدة للسامع، حيث إنَّه يعرف زيداً، ويجهل فعله، فأخبر عنه بأنَّه منطلق فعلم السامع ذلك، وأفيد بذلك الخبر.

2- وقولك: منطلق زيد، تركيب مكوّن من خبر ومبتدأ، ونلاحظ فيه أنَّه حدث فيه انزياح Displacement، حيث قدم الخبر على المبتدأ، لكن لذلك الانزياح وظيفة دلالية، وهي الاهتمام بالخبر والإسراع في إلقائه للسامع؛ لأنَّ السامع ينكر الانطلاق لزيد الذي يعرفه، فقدم له الخبر لسرعة إخباره به والتأكيد على حدوثه؛ ليقتنع به بعد إنكاره.

وهذا يعني أن الانزياح حدث أسلوبي ذو قيمة جمالية يصدر عن قرار للذات المتكلمة بفعل كلامي يبدو خارقاً لإحدى قواعد الاستعمال التي تسمى معياراً يتحدد بالاستعمال العام للغة مشتركة بين مجموع المتخاطبين بها[5].

من هنا نجد أن الفرق بين التركيب الأول: زيد منطلق، وذلك التركيب: منطلق زيد، أن السامع يجهل الخبر، فألقى إليه الخبر في ترتيبه المتعارف عليه في التركيب النحوي. وأما في التركيب الثاني، فقدم الخبر لأنَّ السامع يعرف أن هناك انطلاقا، لكنه ينكر أن يكون زيد منطلقاً، فبودر بالخبر المقدم؛ ليعدل عن إنكاره.

3- وقولك: زيد ينطلق، تركيب لغوي مكوّن من زيد وهو مبتدأ، ومن خبر وهو الجملة الفعلية، المكونة من الفعل المضارع المرفوع وعلامة رفعه الضمة، ومن الفاعل المستتر وجوباً والعائد على زيد، وتلك هي الوظيفة النحوية.

أما الوظيفة الدلالية، فهي الإخبار عن (زيد) بأنَّه مستمر في الانطلاق، فالسامع هنا يعرف الانطلاق لزيد، لكنه يجهل استمراره فيه، فأخبر بالفعل المضارع الذي يدل على الاستمرار والتجدد في الحدث[6].

والفرق بين قولك: زيد منطلق، وبين قولك: زيد ينطلق، أن الأول اسم مخبر به، وأن الفعل المضارع وفاعله الضمير المستتر في محل رفع خبر، ودلالة الاسم تختلف عن دلالة الفعل، فدلالة الاسم توحي بالاستقرار والثبوت، وعدم التجدد[7]، ففي

قولك: زيد منطلق أثبت له الانطلاق المستقر الذي لا يتجدد أما قولك: زيد ينطلق، فإنك أثبت له الانطلاق المستمر المتجدد الحدوث، فدلالة الفعل تختلف عن دلالة الاسم، ولا يصلح أحدهما دلالياً مكان الآخر، قال عبد القاهر الجرجاني: "فأمَّا وأنت تحدث عن هيئة ثابتة، وعن شيء قد استقر طوله، ولم يكن ثم تزايد وتجدد فلا يصلح فيه إلا الاسم...، كذلك تجد الفعل يقع ثم لا يصلح الاسم مكانه، ولا يؤدي ما كان يؤديه"(8).

4- وقولك: ينطلق زيد، ذلك تركيب مكوّن من الفعل المضارع (ينطلق) وهو فعل مضارع مرفوع وعلامة رفعه الضمة الظاهرة، ومِنْ (زيدٍ) وهو فاعل مرفوع وعلامة رفعه الضمة الظاهرة، في ذلك التركيب قدّم الفعل المضارع على الاسم فأصبح التركيب جملة فعلية، فعلها مضارع، وتلك هي الوظيفة النحوية.

أمّا الوظيفة الدلالية فهي إفادة الانطلاق المستمر المتجدد لزيد، وبدأ بالفعل؛ لأنَّ السامع يعرف أنَّ ثَمّ انطلاقاً مستمراً متجدداً، لكنه يُنكرُ أنَّ يكون ذلك الانطلاق لزيد، فألقى إليه الخبر بذلك التركيب؛ ليقنع بأنَّ الانطلاق المستمر والمتجدد الحدوث لزيد فيعدل عن إنكاره له.

والفرق بين ذلك التركيب: ينطلق زيد، والتركيب السابق: زيد ينطلق، أنَّ الأول يدل على أن السامع ينكر الانطلاق المتجدد الحدوث لزيد(9)، فألقى إليه الخبر بذلك التركيب، وأمَّا التركيب الثاني: فيدل على أنَّ السامع يجهل انطلاق زيد المتجدد الحدوث، فأخبر به وبذلك تحققت الفائدة للخبر.

5- وقولك: زيد المنطلق، تركيب مكوّن من مبتدأ (زيد) وخبر (المنطلق) والخبر معرف بال، وتلك هي الوظيفة النحوية.

أمّا الوظيفة الدلالية، فيفيد التركيب المخاطب بمن قام بالحدث، حيث إنَّ المخاطب يعرف الحدث (الانطلاق) لكنه يجهل من قام به، فأردت بهذا التركيب إفادته بمن قام بالحدث فقلت له: زيد المنطلق، والفرق بين هذا التركيب، وبين قولك: زيد منطلق أنَّ الخبر هنا معرف بال، وفي زيد منطلق، الخبر نكرة، وثمة فرق بين دلالة

المعرفة، ودلالة النكرة. ففي قولك: زيد منطلق، أنّك أخبرت عن زيد بخبر نكرة، وأردت إفادة المخاطب به؛ لجهله بالحدث، ولم تقصد إلى تخصيص زيد بالانطلاق، فقلت: زيد منطلق دون أن تنفى الانطلاق عن غيره، حيث يحتمل أنّ عمرا منطلق كذلك، فأنت هنا أثبت لزيد الانطلاق وهو عام شائع في جنسه، أمَّا قولك: زيد المنطلق فقد عرفت الخبر، والتعريف يفيد التخصيص، فإنك أثبت الانطلاق لزيد وخصصته به، وقصرته عليه دون غيره.

وبناء على الفرق بين التركيبين، يجوز أن تقول زيد منطلق وعمرو، فتشرك عمرا في الانطلاق مع زيد نظراً لجهل المخاطب بالخبر، ولأنَّ الخبر نكرة، والنكرة تعم ولا يجوز أن تقول: زيد المنطلق وعمرو؛ لأنَّ المخاطب يعرف الانطلاق، ويجهل من قام به، فإذا ثبت الانطلاق لزيد، فلا يجوز أن يثبت لعمرو؛ لأن الانطلاق صورة واحدة، ولابد أن يكون المنطلق واحداً، وأنّ المخاطب يريد معرفة واحدٍ بعينه.

أمّا إذا كان زيد وعمرو منطلقين، وأردت إعلام المخاطب بهما فيجب أن تقول: زيد وعمرو المنطلقان، ولا يجوز لغة أن تقول: زيد المنطلق وعمرو؛ لأنَّ تعريف المسند (المنطلق) يفيد قصر المسند على المسند إليه؛ وذلك لقصد المبالغة والتأكيد[10].

6- وقولك: المنطلق زيد، تركيب مكوّن من مبتدأ وخبر، وكلاهما معرفة، وكل ترتيب تبادلي بين المسند والمسند إليه في المعارف يؤدي إلى تغاير في الوظيفة والدلالة والترتيب في المعارف يجعل السابق منهما مبتدأ (مسنداً إليه) والمتأخر خبراً (مسنداً) والترتيب لا يدل على تساو في المعنى كما تساوت المزية في التعريف[11].

فتعريف المسند يتم لإفادة السامع، بحكم يعرفه على وجه التحديد ثم يحدث الانزياح بالتقديم والتأخير؛ لقصد بلاغي وقد فسّره القزويني بقوله: "تفسير هذا أن يكون للشيء صفتان للتعريف، ويكون السامع عالماً باتصافه بإحداهما دون الأخرى، فإذا أردت أن تخبره بأنَّه متصف بالأخرى، تعمد إلى اللفظ الدال على الأولى، وتجعله

مبتدأ، وتعمد إلى اللفظ الدال على الثانية، وتجعله خبراً، فتفيد السامع ما كان يجهله من اتصافه بالثاني"(12).

ونبّه الجرجاني إلى هذه الصورة بقوله: "اعلم أنّه ربما اشتبهت الصورة في بعض المسائل من هذا الباب حتى يُظن أنَّ المعرفتين إذا وقعتا مبتدءاً وخبراً لم يختلف المعنى فيهما بتقديم وتأخير، ومما يوهم ذلك قول النحويين في باب كان إذا اجتمع معرفتان كنت بالخيار في جعل أيّهما شئت اسما والآخر خبرا كقولك: كان زيداً أخوك، وكان أخوك زيداً، فيظن هاهنا أن تكافؤ اسمين في التعريف يقتضى أن لا يختلف المعنى بأن تبدأ بهذا وتثني بذلك وحتى كأنَّ الترتيب الذي يدعى بين المبتدأ والخبر، وما يوضع لهما من المنزلة في التقديم والتأخير يسقط ويرتفع إذا كان الجزءان معا معرفتين"(13) فمعنى التركيب في مثل: المنطلق زيد أنَّ المخاطب يعرف الانطلاق ولم يتبين له صاحبه، أزيد هو أم عمرو؟ فقيل له: المنطلق زيد، فأخبر المخاطب بأنَّ الذي يراه منطلقاً هو زيد. ولا يجوز أن يعرب (المنطلق) خبراً متقدماً؛ لأنه يقصد الإخبار عنه، وليس الإخبار به. وقال البلاغيون: إنَّك تبتدئ بالأعرف، فالانطلاق أعرف عند المخاطب من صاحبه فيخبر بأنَّه زيد، ولذلك يعرب زيد خبراً، ولا يجوز إعرابه مبتدءاً مؤخراً.

7- وقولك: زيد هو المنطلق، تركيب مكوّن من (مبتدأ + ضمير الفصل+ خبر).

| | |
|---|---|
| فـ (زيد) | مبتدأ مرفوع وعلامة رفعه الضمة لظاهرة. |
| هو | ضمير مبني على الفتح، فصل بين المبتدأ والخبر، لا محل له من الإعراب. ويجوز إعرابه مبتدءاً ثانياً باعتباره اسما له وظيفة نحوية ووظيفة دلالية هي التأكيد، والجملة الاسمية في محل رفع خبر المبتدأ الأول (زيد). |
| المنطلق | خبر مرفوع وعلامة رفعه الضمة الظاهرة. |

وذلك التركيب يفيد أنَّ زيداً هو المنطلق دون غيره لإفادة المخاطب الذي يعلم بالانطلاق، ولا يدري صاحبه، أهو زيد أم عمرو؟، وساوره الشك في أحدهما، فقيل له الخبر مؤكداً بضمير الفصل، فالضمير في هذا التركيب يفيد تأكيد الخبر[14].

8- وقولك: زيد هو منطلق، تركيب مكوّن من المبتدأ (زيد) ومن ضمير الفصل (هو) ومن الخبر (منطلق)، وجاء الخبر نكرة، وذلك هو الفرق بينه وبين التركيب السابق: زيد هو المنطلق، إذ الخبر فيه معرفة، فاختلف الخبر في التعريف والتنكير.

فالتركيب هنا يدل دلالة مؤكدة على أن زيداّ منطلق ، لكن يحتمل أن يكون معه غيره ولذا يجوز أن نقول : زيد هو منطلق وعمرو، ولا يجوز أن نقول: زيد هو المنطلق وعمرو لأن الخبر معرفة والمعرفة تفيد قصر المسند على المسند إليه دون غيره.

**المطلب الثاني**: تنوع التركيب في الحال

يتنوع التركيب في الحال، كما يتنوع في الخبر، ويفيد ذلك تنوع الدلالة واتساعها.

فقد تأتي الجمل الحالية مختلفة التركيب، ويكون ذلك الاختلاف لأغراض بلاغية.

ومثل ذلك قولك: جاءني زيد مسرعاً، وجاءني يسرع، وجاءني وهو مسرع، وجاءني وهو يُسرع، وجاءني قد أسرع، وجاءني وقد أسرع.

ففي الأمثلة السابقة وردت الجمل الحالية مختلفة التركيب، ولهذا الاختلاف أغراض بلاغية وأسباب تقتضيه.

يقول عبد القاهر الجرجاني: "وإذ قد رأيت الجمل الواقعة حالاً قد اختلف بها الحال هذا الاختلاف الظاهر، فلابد من أن يكون ذلك إنّما كان من أجل علل توجبه، وأسباب تقتضيه فمحال أن يكون هاهنا جملة لا تصح إلا مع الواو، وأخرى لا تصلح فيها الواو وأخرى تصلح أن تجيء فيها الواو، وأن تدعها فلا تجيء فيها ثم لا يكون لذلك سبب وعلة "[15].

ثم يقول: "وأنا أكتب لك أصلاً في الخبر إذا عرفته انفتح لك وجه العلة في ذلك واعلم أن الخبر ينقسم إلى خبر هو جزء من الجملة لا تتم الفائدة دونه، وخبر ليس بجزء من الجملة ولكنه زيادة في خبر آخر سابق له، فالأول خبر المبتدأ، كمنطلق في: زيد منطلق، والفعل نحو: خرج زيد، وكل واحد من هذين جزء من الجملة، وهو الأصل في الفائدة، والثاني هو الحال، نحو: جاءني زيد راكباً، وذلك لأنَ الحال خبر في الحقيقة من حيث إنك تثبت بها المعنى لذي الحال كما تثبته بالخبر للمبتدأ، وبالفعل للفاعل، ففي:جاءني زيد راكباً أثبت الركوب لزيد، والفرق أنك جئت به لتزيد معنى في إخبارك عنه بالمجيء"[16] فتنوع التركيب في الجملة الحالية يؤدي إلى التنوع في دلالة الحال، وتوضيح ذلك كما يلي:

1- فقولك: جاءني زيد مسرعاً، تركيب مكوّن من (فعل+ مفعول به+ فاعل+حال) وإعرابه:

| | |
|---|---|
| جاءني | فعل ماض مبني على الفتح، والنون لوقاية الفعل من الإضافة، والياء ضمير مبني على الكسر في محل نصب مفعول به مقدم وجوباً لاتصاله بالفعل. |
| زيد | فاعل مرفوع وعلامة رفعه الضمة الظاهرة. |
| مسرعاً | حال منصوب وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة. |

والغرض من ذلك التركيب بيان الحال التي جاء عليها زيد، وهي ثبوت الإسراع له دون مزاولته.

2- وقولك: جاءني زيد يسرع، تركيب جاءت الحال فيه جملة فعلية غير مقرونة بالواو، والغرض من بيان الحال التي جاء عليها زيد، وهي الإسراع المتجدد الحدوث، دون التأكيد على ذلك.

3- وقولك: جاءني زيد وهو يسرع، مقرونة بالواو، تركيب جاءت فيه جملة الحال التي جاء عليها زيد، وهي الإسراع المستمر شيئاً فشيئاً مع التأكيد على ذلك بالضمير (هو).

وفائدة اقتران الجملة بالواو استئناف خبر؛ لعدم قصر ضم جملة الحال إلى الفعل الأول (جاء) في الإثبات[17].

"وإذ قد عرفت هذا فاعلم أن كل جملة وقعت حالاً ثم امتنعت من الواو، فذلك لأجل أنّك عمدت إلى الفعل الواقع في صدرها فضممتَه إلى الفعل الأول في إثبات واحد، وكل جملة جاءت حالاً ثم اقتضت الواو، فذلك لأنّك مستأنف بها خبرا، وغير قاصد إلى أن تضمها إلى الفعل الأول في الإثبات"[18].

فالتركيب في نحو: جاءني زيد يسرع يدل على إثبات المجيء المسرع، بخبر واحد والمعنى: جاءني بهذه الهيئة. وذلك بمنزلة قولك: جاءني زيد مسرعاً.

وإذا قلت: جاءني زيد وهو يسرع، كان المعنى إثبات المجيء والرؤية ابتداء، ثم استؤنف الإثبات واحتيج إلى ما يربط الجملة الثانية (الحالية) بالأولى، فجيء بالواو كما في: زيد منطلق وعمرو ذاهب، وسميت واو الحال، ولا يخرجها ذلك عن أن تكون لضم جملة إلى جملة، ونظيرها الفاء في جواب الشرط، نحو: إن تأتني فأنت مكرم، فالفاء رابطة لجملة جواب الشرط[19].

فعلة دخول الواو على الجملة الحالية أن تستأنف الإثبات ولا تصل المعنى الثاني بالأول في إثبات واحد.

والفرق بين: جاءني زيد يسرع، وبين جاءني زيد وهو يسرع أن التركيب الثاني يدل على إثبات المجيء ابتداء، ثم استأنف إثباتاً للسرعة، ولم يكن ذلك في التركيب الأول، حيث أثبت المجيء والسرعة في تركيب واحد وهذا فارق بيّن، إذ إن دلالة الضمير المنفصل المرفوع التأكيدُ على السرعة في المجيء.

4- وقولك: جاءني زيد وهو مسرع، تركيب جاءت فيه الجملة الحالية اسمية، خبرها مفرد (مسرع) فالانزياح بين الاسم والفعل في الجملة الحالية يؤدي إلى مفارقة معنوية تلفت التنبه؛ ولذلك تتغير دلالة التركيب هنا، حيث جاء خبر الجملة الحالية اسما مفرداً، فدل التركيب على التأكيد على الإسراع في مجيء زيد من غير

أن يقتضي تجدداً بل الإسراع ثابت فيه ثبوتاً مؤكداً، فالغرض من التركيب إذن بيان الحال التي جاء عليها زيد، وهي التأكيد على ثبوت الإسراع له.

5- وقولك: جاءني زيد قد أسرع، تركيب جاءت فيه الجملة الحالية جملة فعلية، فعلها ماض مقرون بقد.

ولذلك التركيب دلالة خاصة، وهي: إثبات المجيء المتحقق فيه الإسراع إثباتاً واحداً إذ لم تقترن الجملة بالواو، والمعنى أنك تريد: جاءني كذلك.

6- وقولك: جاءني زيد وقد أسرع، تركيب جاءت فيه الجملة الحالية جملة فعلية فعلها ماض، مقرونة بالواو و (قد).

والفرق بين هذا التركيب، والتركيب السابق، أن هذا التركيب قرنت فيه الجملة الحالية بالواو، ولذلك دلالة خاصة، وهي إثبات المجيء لزيد ابتداء، ثم استأنف بإثبات الإسراع فيه لحدوثه؛ وأنَّه تحقق ووقع في ذلك المجيء ولا شك فيه لحدوثه؛ لأن قد إذا سبقت الفعل الماضي تفيد التحقيق[20] والمعنى: جاءني وتحقق الإسراع في مجيئه.

**المطلب الثالث: تنوع التركيب في أسلوب الشرط:**

يتنوع التركيب في أسلوب الشرط لأغراض بلاغية تفضي إلى اتساع الدلالة في أسلوب الشرط وتنوعها.

ومثال ذلك قولك: إن تخرج أخرج، وإن خرجتَ خرجتُ، وإن تخرج فأنا خارج، وأنا خارج إن خرجتَ، وأنا إن خرجتَ خارج.

وأوضح ذلك نحوياً ودلالياً كما يلي:

1- قولك: إن تخرج أخرج، ذلك تركيب مكوّن من حرف الشرط (إن) وفعل الشرط الفعل المضارع (تخرج) وجواب الشرط الفعل المضارع (أخرج).

**وإعراب التركيب كما يلي:**

| | |
|---|---|
| إن | حرف مبني على السكون يفيد الشرط، ويجزم فعلين: الأول، فعل الشرط، والثاني جواب الشرط. |
| تخرج | فعل مضارع مجزوم بإن، وعلامة جزمه السكون والفاعل ضمير مستتر تقديره أنت. |
| أخرج | فعل مضارع مجزوم بإن، وعلامة جزمه السكون والفاعل ضمير مستتر وجوباً تقديره أنا. |

**دلالة التركيب:**

إن: تستعمل في المعاني المحتملة الوقوع، والمشكوك في حصولها، والنادرة والمستحيلة، وأي افتراضات أخرى[21]. فهي لتعليق أمر بغيره عموماً.

فالتركيب يدل على تعليق خروج المتكلم بخروج المخاطب، والكلام مبني على الشك ابتداءً، وجاء التعبير بالفعل المضارع في الشرط وجوابه، للدلالة على تعليق الخروج المتجدد[22] للمتكلم بالخروج المتجدد للمخاطب، ويدل التركيب على الخروج الحادث لكل منهما في أي زمان أو مكان، فخروج المتكلم معلق بخروج المخاطب دائماً.

1- وقولك: إن خرجتَ خرجتُ، التركيب مكوّن من حرف الشرط (إن) وفعل الشرط وفاعله (خرجتَ) وجواب الشرط المكون من (خرجتُ) .

ويلاحظ على ذلك التركيب أن شرطه وجوابه جاءا بصيغة الفعل الماضي، ودلالة الفعل الماضي تختلف عن دلالة الفعل المضارع، فالفعل الماضي يدل على حدث انتهى، أما المضارع فيدل على حدث متجدد؛ لذلك يختلف هذا التركيب في دلالته كما اختلف في صيغته عن التركيب السابق.

**إعراب التركيب:**

| إن | حرف شرط، مبني على السكون. |
|---|---|
| خرجتَ | فعل ماض مبني على السكون، في محل جزم لوقوعه شرطا، والتاء ضمير مبني على الفتح في محل رفع فاعل. |
| خرجتُ | فعل ماض مبني على السكون، في محل جزم لوقوعه جوابا للشرط، والتاء ضمير مبني على الفتح في محل رفع فاعل. |

ودلالة ذلك التركيب هي أن المتكلم علق خروجه بخروج المخاطب، لكن ذلك التعليق لم يكن حدث وانتهى كما يفهم من صيغة الفعل الماضي، وإنما لم يحدث بعد بدلالة إن الشرطية التي تفيد تعليق الشرط بالجواب في الزمن المستقبل، والغرض من التعبير بصيغة الفعل الماضي هنا للدلالة على أن خروج المتكلم متحقق حدوثه بخروج المخاطب، وكأنه وقع وانتهى. والكلام مبني على الشك وصيغة الفعل الماضي جعلته متحققاً.

2- وقولك: إن تخرج فأنا خارج، اختلف ذلك التركيب عما قبله، حيث جاء فعل الشرط فعلاً مضارعاً، وجاء جواب الشرط جملة اسمية، ولابد أن يكون لذلك التركيب دلالة خاصة به، وغرض يهدف إليه، وقبل بيان الوظيفة الدلالية، نكشف عن الوظيفة الإعرابية لذلك التركيب كما يلي:

إن: حرف مبني على السكون يفيد الشرط.

تخرج: فعل مضارع مجزوم بإن، وعلامة جزمه السكون والفاعل ضمير مستتر وجوباً تقديره أنت.

فأنا: الفاء حرف عطف لربط جملة الجواب بجملة الشرط (أنا) ضمير مبني على السكون في محل رفع مبتدأ.

خارج: خبر للمبتدأ (أنا) مرفوع وعلامة رفعه الضمة الظاهرة والجملة الاسمية في محل جزم جواب الشرط.

**دلالة التركيب:**

الكلام مبني على الشك في خروج المخاطب ابتداءً[23]، وفعل الشرط جاء مضارعاً وهو يدل على تجدد الخروج، وأفادت إن الشك في وقوعه، أمّا الجواب فجاء جملة اسمية خبرها اسم فاعل وهو يدل على ثبوت الخروج الطارئ له بسبب خروج المخاطب، وأفادت الفاء السببية، والمعنى أن خروجي مسبب عن خروجك إن وقع، ودل الضمير أنا على التوكيد على خروجه واختصاصه بذلك الخروج.

2- وقولك: أنا خارج إن خرجتَ، تركيب مكوّن من جملة اسمية وجملة شرطية.

**إعرابه كما يلي:**

أنا: ضمير مبني على السكون في محل رفع مبتدأ.

خارج: خبر مرفوع وعلامة رفعه الضمة الظاهرة.

إن: حرف مبني على السكون يفيد الشرط.

خرجتَ: فعل ماض مبني على السكون، في محل جزم لوقوعه شرطا، والتاء ضمير مبني على الفتح في محل رفع فاعلٍ، وجواب الشرط محذوف يدل عليه بداية الكلام.

**دلالة التركيب:**

مبني الكلام في التركيب على الجزم بالخروج ثم اعترضه الشك بالشرط، فالمتكلم أثبت لنفسه الخروج ابتداءً[24] بقوله: أنا خارج، ثم اعترضه الشك بقوله: إن خرجتَ، وجاء فعل الشرط بصيغة الماضي، والسياق يدل على الاستقبال بدلالة إن، للدلالة على تحقيق خروج المخاطب كأنه وقع ليناسب الجزم بخروج المتكلم.

3- وقولك: أنا إن خرجتَ خارج، جاء التركيب مكوّناً من جملة اسمية وجملة شرطية، لكن اعترضت الجملة الشرطية بين المبتدأ والخبر.

**إعراب التركيب:**

| | |
|---|---|
| أنا: | ضمير مبني على السكون في محل رفع مبتدأ. |
| إن: | حرف مبني على السكون يفيد الشرط. |
| خرجتَ: | فعل ماض مبني على السكون، في محل جزم لوقوعه شرطا، والتاء ضمير مخاطب مبني على الفتح في محل رفع فاعل،وجواب الشرط محذوف وجوبا لتوسط الشرط بين جزأي ما يدل على جوابه . |
| خارج: | خبر المبتدأ (أنا) مرفوع وعلامة رفعه الضمة الظاهرة. |

**دلالة التركيب:**

مبني الكلام في التركيب على اليقين، والشرط معترض، ويدل التركيب على أن المتكلم خصّ نفسه بالخروج وأكد على ذلك بقوله: (أنا) ثم اعترضه الشك في خروج المخاطب فقال: (إن خرجتَ) ثم أخبر عن نفسه بالخروج وأثبته له بقوله: (خارج) وهو اسم فاعل يفيد ثبوت الخروج له على سبيل العرَض، فالخبر في ذلك التركيب مبني على الشك؛ لاعتراض الشرط بينه وبين المبتدأ.

من عرض الأمثلة السابقة لتنوع التركيب في الخبر والحال والشرط لاحظنا تنوع الدلالة؛ لذلك قال الباحثون في الدراسات الأسلوبية: إن أي انزياح لغوي يؤدي إلى انزياح معنوي بلا ريب.

**الهوامش:**

1- الانحراف اللغوي: أسبابه وعلاجه، فاتن خليل حجازي، ص 91.
2- في جمالية الكلمة، حسين جمعة، ص 151.
3- المصدر نفسه، ص 158.
4- شرح الرضي على الكافية، 229/1.
5- الانزياح في الدراسات الأسلوبية، سامية محصول.
6- شرح التصريح على التوضيح، لخالد الأزهري، 369/1.

7- بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، عبد المتعال الصعيدي ص46.
8- دلائل الإعجاز للجرجاني، ص 142.
9- توضيح المقاصد والمسالك لشرح ألفية ابن مالك للمرادي، 875/2.
10- عاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، 563/1.
11- دلائل الإعجاز للجرجاني، ص 151- 153.
12- الإيضاح في علوم البلاغة، (للخطيب القزويني) ص 97.
13- دلائل الإعجاز لجرجاني، ص 149-150.
14- الموجز في قواعد اللغة العربية، سعيد بن محمد الأفغاني، 105/1.
15- دلائل الإعجاز للجرجاني، ص 168.
16- المصدر نفسه، ص 168-169.
17- المفصل في صنعة الإعراب للزمخشري، ص92.
18- دلائل الإعجاز للجرجاني، ص 169.
19- المصدر نفسه والصفحة ذاتها.
20- مغني اللبيب لابن هشام الأنصاري، ص 873.
21- شرح المفصل للزمخشري، لابن يعيش، 4/9، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي 149/1.
22- الخصائص لابن جني، 153/3.
23- معاني النحو للسامرائي 499/4.
24- المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

# مفرداتُ الرّاغب بين يَدَيْ السَّمين الحلبيّ
# دراسة في منهج الاستقصاء ومضمون التعقّب

سميَّة رمضان خبيزة
جامعة الزاوية – ليبيا

**المقدِّمة:**

نظراً إلى أهميَّة معرفة ألفاظ القرآن الكريم ومفرداته وكونها الخطوة الأولى إلى فهمه وتفسيره، فقد كرَّس كثيرٌ من العلماء جهودهم في التأليف في هذا الموضوع سعياً إلى كشف كنوز بدائع هذا السّفر الخالد، وقد أثمرتْ جهودهم دراساتٍ قيّمةً في هذا الجانب من أشهرها ما قدّمه الحسين بن محمَّد بن المفضَّل أبو القاسم الأصفهانيّ المشهور بالرّاغب(1) (ت 502هـ) في كتابه [المفردات في غريب القرآن] وهو معجم مخصّص لدراسة المفردات القرآنيّة عمد المؤلّف فيه إلى تحليل المفردة مجرَّدةً مع تعرّضه لأصولها واشتقاقاتها، ومعناها، وقد ألّفه في مقابل كتابٍ له عنوانه [جامع التفسير] فسَّر فيه الجمل والمركَّبات بحيث خصَّص هذا المعجم للبحث في مواد لغة العرب المتعلِّقة بالقرآن مفردةً مفردةً(2).

(1) أديب من الحكماء والعلماء من أهل أصبهان، سكن بغداد، واشتهر حتى كان يقرن بالإمام الغزاليّ، من كتبه محاضرات الأدباء، والذريعة إلى مكارم الشريعة، والأخلاق، وحلّ متشابهات القرآن، وتفصيل النشأتين في الحكمة وعلم النفس، وأفانين البلاغة وغيرها. انظر في ترجمته بغية الوعاة لجلال الدين السيوطيّ: 297/2 (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، بيروت، لبنان، 1419هـ، 1998م)، والذريعة إلى تصانيف الشيعة للشيخ آغا بُزُرك الطهرانيّ: 45/5،46 (دار الأضواء، بيروت، لبنان، من دون تاريخ)، والأعلام لخير الدين الزركلي: 225/2 (دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط15، 2002م).

(2) المطبوع من جامع التفسير هو الجزء الأوّل المبدوء بمقدّمات نافعة في التفسير، لذا يعبر عنه بمقدّمة التفسير، وفيه يذكر جملاً من الآيات الشريفة ثم يفسرها، انظر الذريعة إلى تصانيف الشيعة: 56/5.

ولم يكنِ الرّاغب الأصفهانيّ صاحب السَّبق في هذا المجال، فقد ألَّف في غريب القرآن كثيرون[1]، ذكر الزركشيّ[2] (ت 794هـ) جماعةً منهم في كتابه [البرهان في علوم القرآن] عدّ مفردات الراغب من أحسنها[3]، وكذلك فعل السيوطيّ[4]، (ت911هـ) في [ إتقانه][5]، وقد تميّز معجم الرّاغب من هذه المؤلَّفات بالترتيب المعجميّ الذي اعتمده فيه، والمستند إلى خبرةٍ لغويَّةٍ عريضةٍ جعلته واحداً من أبرز مصنِّفي المعاجم اللغويّة الموجَّهة لخدمة ألفاظ القرآن الكريم، ففيه استطاع أن يجمع المفردات القرآنيَّة في أسرٍ تحدّدها حدود الاشتقاق اللغويّ بعضها إلى بعض، ثم شرح بعد ذلك كلَّ مفردةٍ في سياقها من آيتها، بحيث جمع بين المعنى العامّ للمفردة، والمعنى الخاصّ من السياق، وبذلك يكون قد رسم لنفسه منهاجاً خاصّاً

(1) فممّن ألّف في هذا الموضوع عبد الله بن عباس (ت68هـ)، وأبو سعيد أبان بن تغلب بن رباح البكريّ (ت141هـ)، وأبو فيد مؤرج السدوسيّ (ت195هـ أو174هـ)، وأبو محمَّد يحيي اليزيديّ (ت202هـ)، والنضر بن شميل (ت203هـ)، وأبو عبيدة معمر بن المثنّى (ت210)، وأبو سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعيّ (ت213هـ)، والأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة (ت215هـ)، وأبو عبيد القاسم بن سلام (ت224هـ)، ومحمد بن عثمان الجعد (ت228هـ)، ومحمد بن سلام الجمحيّ (ت231هـ)، وعبد الرّحمن عبد الله بن محمد العدويّ المعروف بابن اليزيديّ تلميذ الفرّاء (ت237هـ)، وأبو محمّد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت276هـ)، وأبو العباس أحمد بن يحيي المعروف بثعلب (ت291هـ)، ومحمد بن الحسن بن دينار الأحول، وأبو جعفر بن يزداد الطبريّ، وأبو طالب المفضّل بن سلمة (ت308هـ)، وابن دريد (ت321هـ)، وأبو زيد أحمد بن سهل البلخيّ (ت322هـ)، ونفطويه (ت323هـ)، ومحمد بن عزيز السجستانيّ (ت330هـ)، وأبو عمرو محمد بن عبد الله الواحد الزاهد (ت345هـ)، وأبو بكر أحمد بن كامل بن خلف ابن شجرة (ت350هـ)، وأبوبكر محمد بن الحسن الأنصاريّ النقّاش (ت351هـ)، وأبو الحسن إبراهيم بن عبد الرحيم العروضيّ ، وانظر في التأليف في غريب القرآن ما كتبه عبد السلام أحمد التونجي الحلبيّ في مقدّمة تحقيقه عمده الحفّاظ في تفسير أشرف الألفاظ للسّمين الحلبيّ: 34/1-36 (مكتب الإعلام والبحوث والنشر بجمعية الدعوة الإسلاميّة، طرابلس، ط1، 1995م).

(2) هو محمَّد بن بهادر بن عبد الله الزركشيّ أبوعبد الله بدر الدين عالم بفقه الشافعيّة والأصول، تركيّ الأصل، مصريّ المولد والوفاة، من مؤلفاته لقطة العجلان في أصول الفقه، والبحر المحيط، والديباج في توضيح المنهاج وغيرها، انظر الأعلام: 60/6، 61.

(3) انظر البرهان في علوم القرآن للزركشيّ: 291/1 (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1408هـ، 1988م).

(4) عبد الرَّحمن بن أبي بكر بن محمَّد بن سابق الدين الخضيريّ السيوطيّ إمام، حافظ، مؤرّخ، أديب، له نحو ستمائة مصنَّف، نشأ في القاهرة، من مؤلفاته الكتاب الكبير، والرسالة الصغيرة، والإتقان في علوم القرآن وغيرها، انظر الأعلام: 301/3.

(5) انظر الإتقان في علوم القرآن: 115/1 (مطبعة حجازي، القاهرة، من دون تاريخ طبعة).

في تناول غريب القرآن لم يكد يسبقه إليه أحد[1]، يقول الدكتور خليفة محمد التلّيسي في قيمة هذا الكتاب: إنّه "كتاب فريد شاع ذكره بين اللغويّين والمفسّرين المعنيّين بغريب القرآن واستكناه أسرار اللفظة العربيّة، وبخاصةٍ في عمقها الدينيّ التصوفيّ الأخلاقيّ، إنّه من التراث الحيّ الذي يحمل طابع المعاصرة لكلّ عصر، فهو ثمرة عقلٍ متفتِّح يجد فيه كلُّ عصر ما يريد الوصول إليه من أعماق ألفاظ القرآن"[2].

وقد أفاد أصحاب المعجمات اللغويّة الكبيرة من هذا الكتاب إفاداتٍ مباشرة، ويمكن ملاحظة ذلك في تاج العروس للزبيديّ[3]، (ت1205هـ) الذي أبدى إعجاباً كبيراً به، وأفاد من الكثير من شروحه[4]، ولا يخفى تأثّر جار الله بن محمود الزمخشريّ[5]، (ت537هـ) بطريقة الراغب في تبويب مفرداته وذلك في معجم [أساس البلاغة]، وأفاد منه أيضاً كثيرٌ ممَّن اشتغلوا بالقرآن الكريم، وذلك بنقل بعض ما في مواده من شروحٍ، والنصّ غالباً على هذا النقل بصراحة التّسمية[6]، نذكر على سبيل المثال ممَّن اعتمد عليه من أصحاب التفاسير البيضاويّ[7]، (ت685هـ) في

(1) انظر الرّاغب الأصفهانيّ وجهوده في اللغة والأدب لعمر عبدالرحمن الساريسي: 83،115 (مكتبة الأقصى، عمان، الأردن، 1407هـ، 1987م).

(2) النفيس من كنوز القواميس، صفوة المتن اللغويّ من تاج العروس ومراجعه الكبرى، لخليفة محمد التلّيسي: 19/1 (طبعة خاصّة بالهيئة القومية للبحث العلميّ، طرابلس، ليبيا، 2003م).

(3) محمَّد بن محمَّد بن عبدالرزاق الحسينيّ الزبيديّ أبو الفيض الملقبّ بمرتضى، علاّمة باللغة والحديث والرجال والأنساب، من كبار المصنفين، أصله من واسط بالعراق ومولده بالهند ومنشؤه في زبيد باليمن، من مؤلفاته تاج العروس في شرح القاموس، وإتحاف السادة المتقين، وأسانيد الكتب الستة وغيرها، انظر الأعلام: 70/7.

(4) انظر تاج العروس من جواهر القاموس للزبيديّ: (ظلم) 383/8، (صلو) 213/10، (نَسِيَ) 366/10،367، (عرو) 329/10 (دار صادر، بيروت، من دون تاريخ).

(5) محمود بن عمر بن محمَّد بن أحمد الخوارزميّ الزمخشريّ، جار الله، أبو القاسم من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب، من مؤلفاته الكشَّاف في تفسير القرآن، وأساس البلاغة، والمفصَّل. انظر الأعلام: 178/7.

(6) انظر مثلاً: البرهان في علوم القرآن: 277/1، 148/2، وروح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني للآلوسي البغداديّ: 318/1،320، 72/2 (دار الفكر، بيروت، 1403هـ، 1983م).

(7) عبد الله بن عمر بن عليّ الشيرازيّ أبو سعيد أو أبو الخير ناصر الدين البيضاويّ، قاضٍ مفسّر علاّمة، ولد في البيضاء بفارس، وولِّي قضاء شيراز ثم صُرِف عنه، ورحل إلى تبريز، وفيها توفي، من مصنفاته طوالع الأنوار في التوحيد، ومنهاج الوصول إلى عالم الأصول. انظر الأعلام: 110/4.

تفسيره [أنوار التنزيل وأسرار التأويل] فقد اعتمد في تحرير ما فيه من المعاني الذوقيّة، وفي استجلائه نكت الإشارات إلى دقائق المعارف على هذا المعجم[1]، ونذكر ممّن كتبوا في علوم القرآن جلال الدين السيوطيّ (ت911هـ)، الذي صرّح في مقدّمة [إتقانه ] أنَّه أحد الكتب التي اعتمد عليها في تأليفه[2].

أمّا من أصحاب المعاجم الخاصَّة بألفاظ القرآن الكريم فيصادفنا السّمين الحلبيّ[3]،(ت756هـ) صاحب كتاب [عمدة الحفَّاظ في تفسير أشرف الألفاظ] الذي لا تكاد تخلو مادّةٌ من مواد كتابه هذا من نصٍّ منقولٍ عن الرّاغب الأصفهانيّ بحيث لا نبالغ إذا قلنا إنَّ كتاب [عمدة الحفاظ] يحوي معجم [المفردات] كاملاً، فقد سار مؤلِّفه خلف الرّاغب، وأكمل عمله مصحِّحاً ما في محاولاته من قصورٍ، وذلك بتسجيله استدراكاتٍ وتعقباتٍ عليه.

وفي هذا البحث قراءةٌ في منهج السَّمين في تعقّب الرَّاغب، وتصنيفٌ للمحاور التي تدور حولها مآخذه عليه، وإنّ ذلك ليكشف عن قيمة كتاب [عمدة الحفَّاظ] وعن تبحُّرِ مؤلِّفِه في علوم متعدِّدةٍ بما يغني عن التعريف به هنا تعريفاً مستقلاًّ.

## المبحث الأول: منهج السّمين في النقل والتعقّب:

### المطلب الأوَّل: منهجه في النقل من [المفردات]:

تعدَّدت سبل تعامل السّمين مع أقوال الأصفهانيّ ونقوله، فالمنسوب إليه صراحةً منها جاء في صورتين:

(1) انظر التفسير ورجاله لمحمَّد الفاضل ابن عاشور: 97 (منشورات اللغات، دار الكتب الشرقية، تونس، 1966م).

(2) انظر الإتقان في علوم القرآن: 7/1.

(3) أحمد بن يوسف بن عبدالدائم الحلبيّ أبو العباس شهاب الدين، مفسّر عالم بالعربيّة والقراءات، شافعيّ من أهل حلب، استقرّ واشتهر في القاهرة، من كتبه تفسير القرآن في عشرين جزءاً، والقول الوجيز في أحكام الكتاب العزيز، والدّرّ المصون في إعراب القرآن، وشرح الشاطبيّة في القراءات. انظر الأعلام: 274/1.

**أ- إيراد النصّ بعد جملة (قال الرّاغب) أو (حكى الرّاغب) من ذلك:**
"وقال الرَّاغب: الصاعقة والصاقعة يتقاربان"[1]، و"حكى الراغب وهو عروّ من الذنب أي عارٍ"[2]، وقلّما يسند القول إلى لفظ الأصفهانيّ[3].
**ب- التعقيب على النصّ المنقول بجملة (قاله الرّاغب)، ومنه:** "المعرفة تستعمل في العلم القاصر الموصل إليه بتفكّر. قاله الراغب"[4].

أما النّصوص المنقولة عن المفردات من دون نسبةٍ إلى الأصفهانيّ فقد جاءت في صورتين أيضاً:

**أ- نصوص مسبوقة بجملة (قال بعضهم) ومنها:** "وقال بعضهم: العيش الحياة المختصّة بالحيوان"[5]، فالمقصود هنا هو الرّاغب وإن لم يشأ المؤلِّف التصريح به، ويستعمل أيضاً جملة (زعم بعضهم) ومنه قوله: "وزعم بعضهم أنَّهما- أي قد وقط- اسمان للفعل ينتصب ما بعدهما"[6].

**ب- نصوص تدخل فيما يكتبه السَّمين دون الإشارة إلى كونها للرَّاغب:** من الملاحظ أنَّ من المواد اللغويَّة في كتاب [عمدة الحفاظ] ما تضمَّن نصوصاً من [المفردات] دون الإشارة إلى أنَّها منه، من ذلك مثلاً ما كتبه المؤلِّف في مادة (قمص)[7].

**المطلب الثاني: منهجه في النصّ على مآخذه على الرّاغب:**

لم يلتزمِ السّمين طريقةً واحدةً في نصّه على ما أخذه على الرّاغب، بل نوّع في ذلك على النحو التالي:

---

(1) عمدة الحفاظ: (صعق) 1442/2.
(2) المصدر السابق: (عرو) 1715/3.
(3) انظر المصدر نفسه: (قطر) 2142/3.
(4) المصدر نفسه: (عرف) 1708/3، وانظر أيضاً: (أدد) 124/1.
(5) المصدر نفسه: (عيش) 1854/3.
(6) المصدر نفسه: (قدد) 2075/3.
(7) انظر المصدر السابق: (قمص) 2172/3 وقارنه بما في المفردات في غريب القرآن للرّاغب الأصفهانيّ: (قمص) 413،412 (تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، من دون تاريخ).

**أوّلاً: التخطئة بصريح اللّفظ :**

**وقد استعمل فيها عباراتٍ عدّة منها:**

**أ- (وليس بصوابٍ)**: ومنه "وجعل الرّاغب الأناسيّ جمعاً لإنسيّ، وليس بصوابٍ"[1].

**ب- (وليس بذلك)**: ومنه قوله: "قال بعض الحكماء في قوله- عليه الصلاة والسلام: لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلبٌ أو صورةٌ أنَّه القلب، وعُنِيَ بالكلب الحرص.. قاله الرَّاغب، وليس بذلك"[2].

**ج- (وليس بشيءٍ)**: ومنه قوله: "ولا يقال الحشر إلاّ في الجماعة... قاله الرَّاغب، وليس بشيءٍ"[3].

**د- (وليس من هذا الباب) أو (وليس ممّا نحن فيه في شيء)**: ويغلب استعماله هاتين العبارتين عندما يتعلّق الأمر بإيراد مفردةٍ في غير مدخلها المعجميّ من ذلك "وأمّا عسى العود يعسو عسوّاً إذا صَلُبَ ففعلٌ تامٌّ متصرِّفٌ وليس من هذا الباب"[4].

وقوله في (كيس): "وأورد الرَّاغب هنا كاست الزرافة تكؤس... وليس ممَّا نحن فيه في شيءٍ"[5].

**هـ- (غير صحيحٍ)**: ومنه "وهذا الذي قاله من كون القناطير جمع قنطرة غير صحيحٍ"[6].

---

(1) عمدة الحفاظ: (أنس) 204/1.

(2) المصدر السابق: (بيت) 380/1، والحديث في صحيح البخاريّ: 28/4 (المطبعة الميمنيّة، مصر، من دون تاريخ).

(3) المصدر السابق: (حشر) 668/1.

(4) المصدر السابق: (عسي) 1735/3.

(5) المصدر السابق: (كيس) 2333/3.

(6) المصدر السابق : (قطر) 2142/3.

**ثانياً: تصويب ما يراه غيرَ سديدٍ دون التصريح بالتخطئة:**

وذلك بأن يستعمل بعد نقل نصّ الرّاغب عبارة (والصواب أنّه كذا) كقوله: "والبارحة الليلة الماضية، كذا أطلقه الراغب، والصّواب أنّه لا يقال للّيلة الماضية بارحة إلاّ بعد الزوال(1)" أو يستعمل عبارة (والصّواب الأوّل) كقوله: "ومشوا الدِّفِقَّى أي مسرعين، وقال الرّاغب: مشوا دَفَقَاً، والصّواب الأوّل"(2)، وقد يلتمس القارئ تصحيحاً لما ورد عند الرَّاغب دون أن يقع على إشارةٍ إلى أنّ ما صُحِّحَ يعنيه كقوله: "ولا يقال بَعِيرٌ أقصى"(3)، فهذا ردٌّ لما جاء في [المفردات] من أنَّه حكوا أنَّه يقال بَعِيرٌ أقصى(4)"، ويتراوح منهج السمين في التَّصويب بين أن يكون من دون تعليلٍ كما في الأمثلة السابقة أو أن يكون مصحوباً به، ويغلب ذلك بعد عبارتين هما:

أ- (**وفيه نظر**): ويُعَدُّ هذا التعبير من أكثر ما استعمله السَّمين في تعقّبه الرّاغب ومنه "وقيل المحكمات ما لا تعرّض فيه بشبهةٍ من حيث اللّفظ ولا من حيث المعنى قاله الرَّاغب، وفيه نظر، لأنَّ هذا الوصف بعينه موجود في المتشابه الذي هو في مقابل المحكم"(5).

ب- (**وما قاله ليس بلازمٍ**): ومنه ردّه ما جاء في [المفردات] من أنّ أصل (تهوَّر) من الواو بقوله: "وما قاله ليس بلازمٍ لجواز أن يكون تَفَيْعَلَ لا تَفَعَّلَ"(6).

**ثالثاً. التلميح إلى القصور في تناول اللفظ**: ومنه أنَّه يقول بعد نقله أقوالاً من [المفردات] في بناء لفظ (آية): "وفي هذا الحرف كلام أكثر من هذا أثبته في غير هذا الموضوع"(7)، وكنقله ما ذكره الراغب في (أيّا) وتعقيبه عليه بقوله: "وفي الكلمة

(1) عمدة الحفاظ: (برح) 275/1.
(2) المصدر نفسه: (دفق) 896/2.
(3) المصدر نفسه: (قصم) 2134/2، وتجدر الإشارة إلى وجود خلطٍ في كتاب عمدة الحفاظ بين مادتي قصم وقصو.
(4) المفردات: (قصي) 405.
(5) عمدة الحفاظ: (حكم) 710/1، وانظر (كرس) 2251/3، و(هرت) 2744/4.
(6) المصدر السابق: (هور) 2773/4، 2774.
(7) المصدر نفسه: (أبي) 232/1.

كلامٌ طويلٌ حرَّرته في غير هذا الكتاب"[1]، وقد يصرّح بإغفال الرَّاغب ذكر شيءٍ كان حقّه الذكر دون النقل الحرفيّ للنصّ كقوله: "لم يحكِ الراغب غير أيمة بالتاء"[2]، وذلك في معرض حديثه عن أنّه يقال للمرأة التي لا بعل لها آيم وأيمة.

**رابعاً– استنكار بعض نقول الرَّاغب وإظهار تعجّبه من أخطاءٍ لا يتوقّعها منه:**

كالذي ذكره في لفظ (سلسبيل) وكونه مركَّباً أنَّ "أغرب ما قيل فيه، وليس بمستقيمٍ عند المخلصين أنَّه سل سبيلاً"[3]، فهذا الذي يذكره منقولٌ في [المفردات][4]، وكتعجّبه وذهوله من خطأ للرَّاغب يتعلّق بتصغير لفظ (عالية)، وجمع لفظ (علّيّة)، بقوله بعد تفصيل القول في تصويبه: "وعجبتُ كيف يخفى على مثله ذلك"[5].

**المبحث الثاني: تعقّبات السّمين المتعلّقة بمنهج معجم [المفردات] ومحتواه:**

اتّبع الرّاغب المنهج الألف بائيّ في ترتيب معجمه، فقد جاء في مقدّمته: "فتُقَدّم ما أوّله الألف ثم الباء على ترتيب حروف المعجم معتبراً فيه أوائل حروفه الأصليّة دون الزوائد"[6]، وقسّمه على ثمانيةٍ وعشرين كتاباً (باباً)، فكان ترتيبه على النّحو الآتي: كتاب الألف، كتاب الباء ، كتاب التاء... وهكذا، إلاّ أنَّه قدّم الواو على الهاء[7]، وقدّم المضاعف الثلاثيّ على جميع المواد اللغويّة في أغلب الفصول إذِ اعتبره ثنائياً تتبّعاً للصورة الإملائيّة للّفظ كما في دبَّ، وسلَّ، وصرَّ[8]، ومن المواد ما لم يلتزم فيها ذلك بحيث فكّ تضعيفها نحو سبب، وشتت، وقصص[9]، ومن قصور محاولة الرَّاغب المعجميّة ما سجّله الدكتور حسين نصّار من اختلال بناء الثنائيّ المقصور عنده مثل (أبٌ) إذْ يثبته في أوّل فصوله أيّاً كان الأصل الثالث الذي يدّعيه

(1) عمدة الحفاظ: (أبي) 233/1.
(2) المصدر نفسه: (أبي) 235/1.
(3) المصدر نفسه: (سلس) 1234/2.
(4) انظر المفردات: (سل) 237.
(5) عمدة الحفاظ: (علو) 1805/3.
(6) المفردات: 6.
(7) انظر المصدر السابق: 511، 536.
(8) انظر المصدر نفسه: 164، 237، 279.
(9) انظر المصدر نفسه: 220، 255، 404.

له الصرفيّون، وتخلّصه أيضاً من مهموز الحرف الثالث بوضعه مع المعتلّ[1]، ويمكن تقسيم ما سجّله السمين من ملاحظاتٍ تتّصل بالمنهج المعجميّ على المطلبين التاليين:

**المطلب الأوَّل: الدَّرس المتَّصل بتوزيع المداخل المعجميّة والألفاظ المعالجة فيها:**

نظر السمين الحلبيّ نظرةً دقيقةً في مواد المعجم مكّنته من الآتي:

**1- تسجيل هفواتٍ تتَّصل بإيراد ألفاظٍ في غير مداخلها المعجميّة الصحيحة:**

وتدخل أكثر المآخذ المتعلِّقة بتنظيم المعجم تحت هذا الجانب، ويمكن عرض بعض منها في الجدول الآتي:

| اللفظ | معناه | مدخله الصّحيح | المدخل الذي أدرجه الرّاغب فيه |
|---|---|---|---|
| أنملة | المفصل الأعلى من الأصابع التي فيها الظّفر | نمل | أنمل [2]. |
| حار | (تحيَّر) أي تبلَّد في الأمر وتردَّد | حير | حور [3]. |
| طرأ | طلع | طرأ | طري [4]. |
| القاع | المستوي من الأرض | قوع | قيع [5]. |
| الكأس | الإناء بما فيه من الشراب | كأس | كيس [6]. |
| اللّينة | النخلة الناعمة | لون | لين [7]. |

(1) انظر المعجم العربيّ نشأته وتطوّره للدكتور حسين نصّار: 37/1 (مكتبة مصر، ط4، 1988م).
(2) انظر المفردات: 28.
(3) انظر المصدر السابق: 135.
(4) انظر المصدر نفسه: 303.
(5) انظر المصدر نفسه: 415.
(6) انظر المصدر نفسه: 443.
(7) انظر المصدر نفسه: 457.

والملاحظ من الجدول السابق أنَّ أخطاء الرَّاغب المتعلِّقة بتحديد المدخل المعجميّ الصحيح يغلب وقوعها في الكلمات التي يكون أحد أصولها همزةً أو حرفاً من حروف العلّة، إذْ يستغني عن المهموز بإيراده مع المعتلّ، ولا يراعي في بعض الأفعال التفرقة بين الواويّ واليائيّ.

ولم يكن تصريح السَّمين بهفوات الرَّاغب في هذا الجانب مطَّرداً إذ إنّه يعدل عن ذلك أحياناً، إمَّا بنقلها دون تعقيبٍ كما في مادة (سلَّ) التي عالج فيها الرَّاغب (أسلة اللسان)[1]، فنقلها السّمين في (سلل) أيضاً[2]، من دون أن يذكر أنَّ مدخلها الصحيح هو (أسل)[3]، وكان عليه أن يشير إلى ذلك وإن لم تكن من ألفاظ القرآن الكريم، وإمّا بتعديل ما يمكن تعديله في صمتٍ، من ذلك أنَّه يفصل ما نقله عن الراغب في معنى الإنصات[4]، وتفسير الآية ﴿ وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾[5]، عن (صوت) ليدرجه في باب النون والصاد، في المدخل (نصت) دون أن يشير إلى الخلط الوارد بين المادَّتين في [المفردات][6].

**2- رصد بعض ألفاظ أعجميّة أُدْرِجَتْ تحت مداخل عربيّة:**

تتبّع السمين منهج الأصفهانيّ في معالجة الألفاظ الأعجميَّة، وأخذ عليه إيراد بعضٍ منها تحت مداخل عربيّة كلفظ (الْقَوْصَرّة) الوارد في (قصر)[7]، واعترض على معالجته لفظ (إسحق) في مادة (سحق) إذْ أجاز الرّاغب أن يكون مشتقّاً من

---

(1) انظر المفردات: 238.

(2) انظر عمدة الحفاظ: 1240/2.

(3) انظر لسان العرب لابن منظور: (أسل) 106/1 (دار صادر، بيروت، ط1، 2000م)، والمعجم الوسيط: (أسل) 18 (مجمع اللغة العربيّة، مكتبة الشروق الدوليّة، ط4، 2005م).

(4) انظر المفردات: (صوت) 289.

(5) سورة الأعراف: من الآية (204).

(6) انظر عمدة الحفاظ: 2635/4.

(7) انظر المفردات: 405، وعمدة الحفاظ: (قصر) 2131/3، والمعرّب من الكلام الأعجميّ على حروف المعجم للجواليقيّ: 325 (تحقيق أحمد محمّد شاكر، مطبعة دار الكتب، ط2، 1969م)، والقوصرّة: وعاء من قصب يرفع فيه التمر من البواري، انظر لسان العرب: (قصر) 119/12.

السحق ومنصرفاً[1]، أمَّا السَّمين فلم يرَ فيه غير المنع من الصرف يقول في (سحق): "وجعل بعضهم- يقصد الراغب- إسحق مشتقًّاً من هذه المادة، وهو مردودٌ بمنعه من الصرف[2]"، وهو بهذا يحذو حذو غيره ممَّن يجزم بأعجميَّة إسحق كابن الجوزيّ[3]، (ت597هـ) الذي لم يترْكْ مجالاً لمناقشة إمكانيَّة اشتقاقه من (سحق) بقوله: "وسحق أعجميّ، وإن وافق لفظ العربيّ يقال: أسحقه الله إسحاقاً"[4]، والقول بصحَّة جعل إسحق مشتقًّاً من (سحق) لم يكن أمراً مستحدثاً ابتكره الرَّاغب، بل نجده عند غيره ممَّن سبقوه، فقد ذكر الأنباريّ[5]، (ت328هـ) أنّ إسحق يكون أعجميّاً مجهول الاشتقاق فيمنع الإجراء في باب المعرفة بثقل التعريف والعجمة، ويكون عربيّاً من أسحقه الله إسحاقاً أي أبعده[6].

وعلى كلٍّ فإنَّ الألفاظ الأعجميَّة يجب أن تحظى معجميّاً بمداخل خاصَّة، لأنَّ في محاولة إخضاعها إلى القوانين الصرفيّة والمعجميّة الخاصّة بالألفاظ العربيّة موقفاً يرفضه البحث المعجميّ الحديث فهي ألفاظٌ ذات أبنية خاصّة بها، ولا يُنْظَرُ إليها في لغاتها الأصليّة على أنَّها تتضمَّن زوائد وأصولاً، ويقتضي وضعها في المعجم أن يُنْظَرَ إلى حروفها على أنَّها جميعاً أصول، ثم توضع وفق ترتيبها بمراعاة جميع حروفها [7].

---

(1) انظر المفردات: (سحق) 226.

(2) عمدة الحفاظ: (سحق) 1182/2.

(3) عبد الرَّحمن بن عليّ بن محمَّد الجوزيّ القرشيّ البغداديّ أبو الفرج، علاّمة في التاريخ والحديث، مولده ووفاته ببغداد، له نحو ثلاثمائة مصنّف منها الأذكياء وأخبارهم، وشذور العقود في تاريخ العهود، والمدهش في المواعظ وغرائب الأحاديث. انظر الأعلام: 316/3، 317.

(4) فنون الأفنان في عجائب علوم القرآن لابن الجوزيّ: 173 (تحقيق: محمد إبراهيم سليم، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1988م).

(5) محمَّد بن القاسم بن محمد بن بشّار أبو بكر الأنباريّ من أعلم أهل زمانه بالأدب واللغة، ومن أكثر الناس حفظاً للشعر والأخبار، ولد في الأنبار، وتوفي في بغداد، من مؤلّفاته الزاهر في اللغة، وشرح القصائد السبع الجاهليّات، والأضداد، وغريب الحديث، وغيرها. انظر الأعلام: 334/6.

(6) انظر الأضداد لمحمَّد بن القاسم الأنباريّ: 415 (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريَّة، صيدا، بيروت، 1998م).

(7) انظر الألفاظ المعرَّبة في معجم العين، دراسة تأصيليّة لمصطفى إبراهيم عليّ: 326 الوفاء للطباعة والنشر، 1994م.

**المطلب الثاني: البحث في محتوى [المفردات] المعجميّ ونتائجه:**

تفحّص السَّمين ما جاء في معجم [المفردات] من موادّ قرآنيَّة، وتتبَّع ما جاء فيها من شرحٍ وتفسيرٍ وكان من نتائج بحثه هذا الجانب ما يلي:

**1- استدراك الألفاظ القرآنيَّة التي غفل الرَّاغب عن ذكرها:**

إذِ استدرك كثيراً من ألفاظ القرآن التي لم ترد في [المفردات]، وكان صرَّح في مقدّمته أنَّ الرّاغب أغفل في كتابه ألفاظاً كثيرةً لم يتكلَّم عليها، ولا أشار في تصنيفه إليها مع شدَّة الحاجة إلى معرفتها، وشرح معناها ولغتها، وذكر بعضاً منها كزبن، وغوط، وقرش، وكلح، وهلع، وملج، وغيرها[1]، لكنّ عدم تحديد الرَّاغب مدخلاً معجميّاً بعينه للفظٍ ما لا يعني أنَّه لم يتعرَّض له، فقد تبيَّن فيما سبق أنَّ من الألفاظ القرآنيَّة ما عولج في غير مدخله، وأنَّ السّمين سجَّل على الرّاغب هفواتٍ من هذا النوع، فلفظ (الأمه) بمعني النسيان الوارد في القراءة ﴿وَٱدَّكَرَ بَعۡدَ أُمَّةٍ﴾[2]، ورد في [المفردات] تحت المدخل (أمّ)، أمَّا في [عمدة الحفّاظ] فقد جاء في (أمه)[3]، فضلاً عن ورود (أمم) التي أدرج تحتها ما يخصّها من الألفاظ[4]، والمدخل (أسا) في [المفردات] يشتمل من ألفاظ القرآن على (أسوة) و(فلا تأس)، في حين يُخَصّص في [عمدة الحفاظ] لكلٍّ من اللفظين مدخلاً خاصّاً به هما (أسو) و(أسي)[5]، لذا فإنَّ السمين وهو ينقل عن الرَّاغب يعيد توزيع بعض المواد على مداخل فات الأصفهانيّ تحديدها، بحيث يقسّم محتوى المادة الواحدة على مدخلين.

---

(1) انظر عمدة الحفّاظ: 67/1.

(2) سورة يوسف: من الآية (45)، وهي قراءة ابن عبّاس وعكرمة والضحّاك وأبي رجاء وقتادة وشيد بن عزرة الضبعيّ وربيعة بن عمرو وزيد بن عليّ. انظر المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإفصاح عنها لأبي الفتح عثمان بن جنّي: 16/2 (تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبيّ: 201/9 (دار الكتاب العربيّ، بيروت، من دون تاريخ).

(3) انظر المفردات: 23، وعمدة الحفاظ: 198/1.

(4) انظر عمدة الحفاظ: 189/1.

(5) انظر المفردات: 18، وعمدة الحفاظ: 148/1، 149.

ولم يقفِ الحلبيّ في تعقّبه الرَّاغب عند حدّ النظر في الخطوط المعجميّة العريضة المتعلِّقة بالمداخل اللّغويَّة، وما يندرج تحتها من ألفاظ، أو في استيعاب المعجم للألفاظ القرآنيَّة من عدمه بل تجاوزه إلى مراجعة الضبط الشكليّ للّفظ وتصحيحه بما يتناسب ودلالته، فهو مثلاً يصحّح ما ذكره الرَّاغب من أنَّ الْقَصْرَ أصول الشجر وواحدته قَصْرَة[1]، بأنَّ المعروف أنَّ ذلك قَصَرٌ بفتح الصَّاد[2]، وما ذكره صحيحٌ يقول ابن منظور[3]، (ت711هـ): "القَصَرُ هي أصول الشجر العظام... الْقَصَرَةُ بالفتح والتحريك أصل الشجرة، وجمعها قَصَرٌ"[4]، إلا أنَّنا لا نستطيع أن نجزم بأنَّ ما صحّحه السَّمين ممَّا يتعلَّق بالضبط هو من أخطاء الأصفهانيّ إذْ لا يؤمن غالباً التصحيف والتحريف الحادثان سهواً من الضابط أو من النسّاخ، وخصوصاً في الألفاظ التي اكْتُفِيَ فيها بضبط القلم دون الضَّبط بالعبارة، ونظر الحلبيّ في مدى شموليّة تناول التفريعات والتقسيمات التي يذكرها الأصفهانيّ ومدى استيعاب بحثها، يقول في معرض حديثه عن الحدود: "والرَّاغب قال: هي أربعة أضرب، ولم يذكر إلا ثلاثة، ولم يمثِّل إلا للأوَّل"[5]، وما ذكره صحيحٌ[6]، يؤكِّد دقَّة النظرة الفاحصة في منهج التصنيف عند الرَّاغب.

**2- تصحيح بعض شروح الراغب وتفسيراته واستكمال ما اعتراه النَّقص منها:**

سبقت الإشارة إلى أنَّ الأصفهانيّ يحلّل المفردة مجرَّدةً مع تعرّضه لأصولها واشتقاقاتها ومعناها، ثم يعمد بعد ذلك إلى شرحها في سياقها القرآنيّ جامعاً بين المعنيين العامّ

---

(1) انظر المفردات: (قصر) 405.

(2) انظر عمدة الحفاظ: (قصر) 2130/3.

(3) محمد بن مكرّم عليّ أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاريّ الرويفعيّ الإفريقيّ، إمام لغويّ حجّة، ولد بمصر، وقيل في طرابلس الغرب، من مؤلَّفاته: لسان العرب، ومختار الأغاني، ومختصر مفردات ابن البيطار، انظر الأعلام: 108/7.

(4) لسان العرب: (قصر) 118/12.

(5) عمدة الحفاظ: (حدد) 619/1.

(6) انظر المفردات: (حد) 109.

والخاصّ، وقد تَتَبَّعَ السمين ما جاء في [المفردات] من تفسيرٍ لدلالة الألفاظ بحيث نال كثيره استحسانه[1].

ونال بعض آخر تعقّبات أظهرتْ عدم موافقته على ما سجَّله الرَّاغب فيها سواء فيما يتعلَّق بشرح المفردة مجرَّدةً أو بتفسيرها في سياقها، فمن الأوّل مثلاً تصويبه ما جاء في [المفردات] من دلالة لفظ البارحة على الليلة الماضية[2]، بتقييده بانتهاء الزوال قال: "لا يقال للّيلة الماضية بارحة إلاَّ بعد الزوال وإلا فهي الليلة[3]"، وهذا يؤكِّده ما جاء في [لسان العرب] من أنَّه "حُكِيَ عن أبي زيدٍ أنَّه قال: تقول مذ غدوة إلى أن تزول الشمس : رأيتُ الليلة في منامي، فإذا زالت قلت : رأيتُ البارحة[4]".

ومن تتبّعه شرح المفردة داخل سياقها اعتراضه على ما ذكره الأصفهانيّ في تفسير الآية ﴿فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن﴾[5]، فقد سوّى في تناوله (أَصَّدَقَ) بين أن يكون من الصّدق أو من الصَّدقة[6]، فاعترض عليه بقوله: "وليس بذاك[7]" واعتراضه في محلِّهِ، لأنَّه من الصدقة، ومعناه أَتَصَدَّقَ[8]، وبه قُرِئَتِ الآية[9]، ففي (أَصَّدَقَ) إدغام للتاء التي هي الأصل في الصاد[10].

(1) انظر عمدة الحفاظ: (ثعب) 450/1، و(ضعف) 1516/2، حيث يتحدَّث عن إتقان بعضهم تفسير الضعف، وهو يقصد الراغب.

(2) انظر المفردات: (برح) 42.

(3) عمدة الحفاظ: (برح) 275/1.

(4) لسان العرب: (برح) 53/2.

(5) سورة (المنافقون): من الآية (10).

(6) انظر المفردات: (صدق) 278.

(7) عمدة الحفاظ: (صدق): 1425/2.

(8) انظر أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاويّ: 577/2 (تحقيق: مجدي فتحي السّيد وياسر سليمان أبو شادي، المكتبة التوفيقيّة، القاهرة، مصر، من دون تاريخ)، وتفسير القاسميّ لمحمَّد جمال الدين القاسميّ: 175/16 (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ط2، 1398هـ، 1978م).

(9) وهي قراءة أُبي وعبد الله وابن جبير. انظر روح المعاني: 117/28.

(10) انظر تفسير الجلالين لجلال الدين محمّد بن أحمد المحلّي وجلال الدين السيوطيّ: 739 (طبع ونشر مكتبة الملاح، دمشق، من دون تاريخ).

وأخذ عليه اقتصاره على الدَّلالة على الكثرة في تناوله (عدداً) الوارد في قوله تعالى: ﴿ فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ فِى ٱلْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ﴾[1]، قال: "ونَبَّه بذكر العدد على كثرتها، قاله الراغب، وفيه نظر، لأنَّه قيل إنَّ العدد يذكر للتقليل، لأنَّ القليل يُعَدّ والكثير لا يُعَدّ"[2]، ويُصَرَّحُ في كثيرٍ من التفاسير على احتمال (عدداً) الدّلالة على الأمرين معاً[3]، في حين يُقتصر في بعضٍ آخر على الدَّلالة على الكثرة فقط[4]، يقول الزَّجَّاج[5]، (ت331هـ) في تأكيد معنى الكثرة: "إنَّ الشيء إذا قلَّ فُهِمَ مقدار عدده فلم يحتج إلى العدد، وإن كَثُرَ احتاج إلى أن يُعَدّ"[6]، ويقول الألوسيّ[7]، (ت1270هـ) في محاولةٍ للتوفيق بين دلالتي التكثير والتقليل في الآية: إنَّ (عدداً) فيها "يحتمل الوجهين والأوّل – أي التكثير- هو الأنسب بإظهار كمال القدرة، والثاني- يريد التقليل- هو الأليق بمقام إنكار كون القصَّة عجباً من بين سائر الآيات العجيبة، فإنَّ مدَّة لبثهم وإنْ كَثُرَتْ في نفسها فهي كبعض يومٍ عند الله – عزّ وجلّ"[8].

وقيّد السّمين تفسيراً أورده الرّاغب بقراءةٍ معيَّنةٍ لم يُشِرْ إليها وذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَـًٔا ﴾[9]، إذْ فسَّر الرَاغب ( المتكأ ) بأنَّه

(1) سورة الكهف: الآية (11).

(2) عمدة الحفَّاظ: (عدد) 1668/3، 1669، وما أخذه على الرَّاغب في المفردات: (عد) 324.

(3) انظر تفسير ابن عربيّ للشيخ محيي الدين بن عربيّ: 747/1 (تحقيق: مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1978م)، وفتح القدير الجامع بين فنَّي الرواية والدراية من علم التفسير للشوكانيّ: 272/3 (دار الفكر، 1983م)، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل: 5/2.

(4) انظر التحرير والتنوير لمحمَّد الطاهر بن عاشور: 268/15 (الدار التونسيَّة للنشر، 1984م).

(5) إبراهيم بن السري بن سهل أبوإسحق الزَّجَّاج عالم بالنحو واللغة ولد وتوفي ببغداد من كتبه معاني القرآن، والاشتقاق، وإعراب القرآن وغيرها. انظر الأعلام: 40/1.

(6) فتح القدير: 272/3.

(7) محمود بن عبد الله الحسينيّ الألوسيّ شهاب الدين، أبو الثناء، مفسِّر ومحدِّث وأديب من المجدِّدين، مولده ووفاته ببغداد من مؤلَّفاته تفسير روح المعاني، وغرائب الاغتراب، ودقائق التفسير. انظر الأعلام: 176/7.

(8) روح المعاني: 212/15.

(9) سورة يوسف: من الآية (31).

الأترج[1]، قال السّمين: "قلتُ: من جعله الأترج إنَّما قال ذلك في قراءة من قرأ مُتْكَاً.."[2].

ولم يقتصرِ الحلبيّ على تتبّع دلالة المفردة وهي في السّياق القرآنيّ، بل اهتمَّ للدّلالات التي يثبتها الرّاغب في تعرّضه لمفردات بعض الأحاديث المستشهد بها، ففي مادة (بهم) يورد الأصفهانيّ الحديث "يُحْشَرُ النَّاس يوم القيامة بُهْمَاً"[3]، ويقول في تفسير (بُهْمَاً): "أي عُراة"[4]، لكنّ السّمين يعترض على هذا لِتقدّم (عراة) قبله، إشارةً منه إلى النصّ الكامل للحديث "... حُفاةً عُراةً بُهماً"[5]، ويذكر في تفسيره أنَّهم يحشرون وليس معهم شيءٌ أو أنَّهم أصحّاء[6].

## المبحث الثالث: ملاحظات السّمين حول بعض الجوانب اللغويّة والأسلوبيّة في [المفردات]:

### المطلب الأوَّل: الجوانب اللغويّة:

تركّزت ملاحظات السّمين المتعلّقة باللغة على المستويين الصوتيّ والصرفيّ، يمكن الوقوف على أمثلةٍ من هذه الملاحظات تَحْتَ التقسيم التالي:

#### أ- الجانب الصوتيّ:

وقد نظر الحلبيّ في هذا الجانب من زوايا متعدِّدةٍ، بحيث اعترض على بعض ما جاء في المعجم متعلّقاً بالقراءات، وأبدى وجهات نظره فيما أُثْبِتَ فيه من آراء تتّصل باللهجات، وبعض الظواهر الصوتيَّة ومن مظاهر ذلك ما يلي:

---

(1) انظر المفردات: (متكأ) 74.

(2) عمدة الحفاظ: (تكأ) 423/1 (والقراءة (مُتْكَاً) بسكون التاء وبغير همز قراءة ابن عبّاس، وابن عمرو الجحدريّ، وقتادة، والضحاك، والكلبيّ، وأبان بن تغلب، ورويت عن الأعمش. انظر المحتسب: 10/2، ولسان العرب: 15/14، وروح المعاني: 228/12.

(3) الحديث في صحيح البخاريّ: 82/4 وفيه "حفاة عراة غرلاً"، وكذلك صحيح مسلم لأبي الحسين مسلم بن الحجّاج القشيريّ النيسابوريّ: 2194/4 (دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، لبنان، ط1، 1375هـ، 1956م)، وفي مختار الصّحاح للرازي: (بهم) 68 ترتيب: محمود خاطر بك، دار الفكر، 1971م)، ولسان العرب: (بهم) 172/2.

(4) المفردات: (بهم) 64.

(5) انظر عمدة الحفاظ: (بهم) 370/1.

(6) انظر مختار الصحاح: (بهم) 68، ولسان العرب: (بهم) 172/2.

**1- اعتراضه على إيراد مادَّةٍ لغويَّةٍ بناء على ورودها في قراءةٍ مغرقةٍ في الشذوذ:**

استهجن السَّمين ما بدر عن الرَّاغب من إثبات مادة (بظر) في معجمه استناداً إلى ورودها في قراءةٍ مغرقةٍ في الإنكار وذلك في الآية: ﴿ وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ ﴾[1]، إذْ تُقرأ (بظور)، والبظارة اللّحمة المتدلّية من ضرعِ الشاة، والهنة الناتئة من الشفة العليا[2]، وقد كان اعتراض السّمين على هذا شديداً جاء في موضعين من الكتاب الأوّل في المقدِّمة[3]، وذكر أنَّه ينبغي ألاّ يُقرأ بهذه القراءة البتّة، والثاني في فصل الباء والظاء يقول: "وأيّ معنى لهذه القراءة، فإنَّ البظارة لا يخرج منها الولد لا حقيقةً ولا مجازاً وأظنُّ صاحبها صحّفها"[4]، والغريب أن يثبت السمين هذه المادة في كتابه بعد استنكاره الشديد هذا.

**2- ردّه بعض آراء الرَّاغب المتعلِّقة باللهجات:**

ومنه ردّه ما جاء في [المفردات] من وصف لفظ (زوجة) باللّغة الرديئة[5]، إذْ قال: "قد ورد ذلك في الحديث، فإن ثبت فلا رداءة"[6]، ويذكر ابن منظور (ت711هـ) أنَّ أهل الحجاز يضعون لفظ زوج للمذكَّر والمؤنّث، وأنّه يقال: هي زوجته، وهي لغة بني تميمٍ، وأنّ الأصمعيّ أبى لفظ زوجةٍ بالتاء محتجّاً بقوله- تعالى: ﴿ ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ ٱلۡجَنَّةَ ﴾[7]، ويُذكر في بعض المعجمات الزّوج والزّوجة على حدّ سواء دون الإشارة إلى ضعف (زوجة) ففي[مختار الصحاح]: "الزّوج: البعل، والزّوج أيضاً المرأة... ويقال لها زوجة أيضاً"[8].

---

(1) سورة النحل: من الآية (78).
(2) انظر المفردات: (بظر) 52.
(3) انظر عمدة الحفاظ: 67/1.
(4) المصدر السابق: (بظر) 315/1.
(5) انظر المفردات: (زوج) 216.
(6) عمدة الحفاظ: (زوج) 1135/2.
(7) سورة الأعراف: من الآية (19)، وانظر لسان العرب: (زوج) 76/7.
(8) مختار الصحاح: (زوج) 278.

**3- نقده آراء للرَّاغب تتعلَّق بمعالجة المفردات صوتيّاً:**

يشير السّمين إلى القصور في بعض مواضع التناول الصوتيّ، ومن صوره: إغفال الظاهرة الصوتيّة التي قد يحتملها اللّفظ، فالأصفهانيّ يقول في مادّة (هار): "تهوّر الشتاء ذهب أكثره، وقيل تهيّر، وقيل تهيّره، فهذا من الياء، ولو كان من الواو لقيل تهوَّره[1]"، لكنّ الحلبيّ يرى غير ما ذُكِرَ لجواز أن يكون في اللّفظ إدغام حاصل بعد قلب الواو ياءً، وينصّ على ذلك بقوله: "وما قاله ليس بلازمٍ لجواز أن يكون وزنه تَفَيْعَلَ لا تَفَعَّلَ، والأصل تهيور، فأُدغم نحو متحيّر، والأصل متحيور، وكذلك ديّار، والأصل ديوار"[2]، وهو لا يقف عند حدّ إثبات الظواهر الصوتيَّة التي غفل عنها الرّاغب، بل ينظر فيما أثبته منها، ويبدي رأيه فيه، كعدم تقبّله ما نُقِلَ في [المفردات] من أنَّ أصل الفعل (يحيق) هو (حقَّ) بإبدال أحد المضعّفين حرف علَّةٍ[3]، ووصفه ذلك بأنَّه ليس بجيدٍ[4]، ويدخل ما في هذا اللّفظ من تبدّل صوتيّ في ما يُعرف في علم اللّغة الحديث بالمخالفة (Dissimilation) التي تتمّ باجتماع صوتين متماثلين كلّ المماثلة فَيُقْلَبُ أحدهما إلى صوتٍ آخر لتتمّ المخالفة[5]، وفي مقابل عدم ارتضاء السّمين هذا الرأي نجد استحساناً له من غيره يقول أبو هلال العسكريّ[6]، (ت بعد 395هـ) في تناوله دلالة (حاق)، وأنَّه لا يُستعمل إلاّ في المكروه ومنه الآية: ﴿وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾[7]، "وقيل حَقَّ، لأنَّ المضاعف قد يُقلب إلى حرفٍ نحو قول الرّاجز:

(1) المفردات: (هار) 547.

(2) عمدة الحفاظ: (هور) 2773/4، 2774.

(3) انظر المفردات: (حاق) 137.

(4) انظر عمدة الحفاظ: (حيق) 760/1.

(5) انظر اللهجات العربيّة في التراث لأحمد علم الدين الجندي: القسم الأوّل 349 (الدار العربيّة للكتاب، تونس، ليبيا، 1398هـ، 1978م).

(6) الحسن بن عبدالله بن سهل بن سعيد بن يحيي بن مهران العسكريّ، أبو هلال، عالم بالأدب، نسبته إلى عسكر مُكْرَم من كوز الأهواز، من كتبه التلخيص في اللغة، وجمهرة الأمثال، وكتاب الصناعتين في النظم والنثر، والفروق في اللغة. انظر الأعلام: 196/2.

(7) سورة هود: من الآية (8).

تَقَضِّيَ البازي إذا البازي كَسَرْ[1].

وهذا حسنٌ في تأويل هذه الآية، لأنَّ فيه معنى الخبر الذي أتت به الرّسل"[2].

**ب- الجانب الصرفيّ:**

كانت للسّمين وقفاتٌ طويلةٌ على المعالجة الصرفيّة التي أثبتها الأصفهانيّ في معجمه، بحيث حظي هذا الجانب باهتمامٍ كبيرٍ كان من أبرز صوره ما يلي:

**1- تتبّع الألفاظ صرفيّاً بتصحيح ما اختلّ من أبنيتها:**

ففي تفحّصه الجموع خطّأ السّمين الرّاغب في جعله القناطير جمعاً لقنطرة[3]، قال: "وهذا الذي قاله غير صحيح إذْ كان ينبغي أن يكون قناطر من غير ياءٍ، فأمّا الياء في القناطير فبدل الألف التي في المفرد، ولا يجوز أن يكون إتباعاً فإنَّه ضرورة[4]"، والذي ذكره صحيحٌ، فالقناطير واحدةُ قنطار وليس قنطرة[5].

وكشف عن غلطه في جعله (فَعَالِيل) وزناً لـ(عَلالي) جمع عليّة[6]، وصحَّحه قائلاً: "إنّما هو بزنة فَعَاعِيل... وعجبتُ كيف يخفى على مثله ذلك[7]"، والوزن

(1) البيت من أرجوزة طويلة للعجّاج يمدح عمر بن عبيد الله بن معمر. انظر ديوانه: 42/1 (رواية الأصمعيّ وشرحه، تحقيق: عبدالحفيظ السطلي، دمشق، مكتبة أطلس، 1971م)، وقد ورد شاهداً في كتبٍ كثيرةٍ، انظر مثلاً الأمالي لأبي عليّ القالي: 171/2 (دار الكتاب العربيّ، لبنان، من دون تاريخ) وسرّ صناعة الإعراب لأبي الفتح عثمان بن جنّي: 284/2 (تحقيق: أحمد فريد أحمد، المكتبة التوفيقيّة، مصر، من دون تاريخ)، والممتع في التصريف لابن عصفور الإشبيليّ: 374/1 (تحقيق: فخرالدين قباوة، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1987م، ولسان العرب: (قضض) 128/12 و(كسر) 65/13، وشرح أبيات المفصّل لفخر الدين الخوارزميّ: 1247/2 (تحقيق: محمد نور رمضان يوسف، كليّة الدعوة الإسلاميّة، طرابلس، ط1، 1999م).

(2) الفروق في اللغة لأبي هلال العسكريّ: 301 (تحقيق: لجنة إحياء التراث العربيّ بدار الآفاق الجديدة، بيروت، ط7، 1411هـ 1991م).

(3) انظر المفردات: (قطر) 407.

(4) عمدة الحفّاظ: (قطر) 2142/3.

(5) انظر لسان العرب: (قنطر) 201/12، والجامع لأحكام القرآن: 30/4.

(6) انظر المفردات: (علا) 345.

(7) عمدة الحفّاظ: (علو) 1805/3.

الصَّحيح لهذا اللفظ هو (فَعَالِي) وهو من أبنية صيغ منتهى الجموع[1]، والملاحظ أنَّ ما ذكره الأصفهانيّ في وزن اللفظ أقرب إلى الصّحة ممَّا ذكره السّمين.

وعقَّب على ما جاء في [المفردات] من أنَّ أناسيّ جمعٌ لإنسيّ[2]، بأنَّها جمع إنسانٍ وأصلها أناسين، فالذي يراه أنَّ النُّون في الأناسين أُبدلت ياء وأُدغمت[3]، والأناسي من بناء (فَعَالي) المصنَّف صرفيّاً ضمن صيغ منتهى الجموع، يُجْمَعُ عليه كلّ اسمٍ ثلاثيّ آخره ياء مشدّدة غير متجدّدة للنسب[4].

وللعينيّ[5]، (ت855هـ) رأيٌ في لفظ (الأناسيّ) يؤيّد ما قاله الرَّاغب، إذْ يرى أنَّ القول بأنَّ أناسيّ جمع إنسيّ، وأناسين بالنون[6]، جمع إنسان أحسن من الذّهاب إلى أنَّ الأناسيّ أصله الأناسين وأنَّ الياء مبدلة من النّون.

ومن تقويم ما يتعلّق بالمصادر صوّب السّمين ما جاء في [المفردات] من أنّ الخلافة مصدرٌ للفعل (تَخَلَّفَ)[7]، وذكر أنَّ حقّ مصدره (تَخَلُّف)[8]، وهذا صحيحٌ إذْ إنّ (تَفَعُّلاً) من الأبنية القياسيّة لمصادر الأفعال الثلاثيّة المزيدة، وهو مصدرٌ لكلّ فعلٍ من وزن تَفَعَّل يَتَفَعَّلُ[9].

---

(1) انظر أبنية الأسماء في اللغة العربيّة لأحمد محمَّد الشيخ: 242، 243 (منشورات جامعة السّابع من أبريل، ليبيا، ط1، 1425م).

(2) انظر المفردات: (إنس) 28.

(3) انظر عمدة الحفّاظ: (أنس) 204/1، وهذا ما رآه ابن جنّي، فالياء الثانية من أناسيّ بدل من نون الواحد عنده، وانظر سرّ صناعة الإعراب: 283/2، وانظر أيضاً الممتع في التصريف: 372/1، وشرح شافية ابن الحاجب للاستراباذي: 861/2 (تحقيق: عبد المقصود محمد عبد المقصود، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، ط1، 1425هـ، 2004م) وشذا العرف في فنّ الصرف لأحمد الحملاوي: 117 (المكتبة العلميّة الجديدة، بيروت، من دون تاريخ).

(4) انظر شرح ابن عقيل: 471/2 (تحقيق: محمَّد محيي الدين عبد الحميد، عالم الكتب، ط2، من دون تاريخ).

(5) محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد أبو محمَّد، بدر الدين العينيّ الحنفيّ، مؤرّخٌ علاّمةٌ من كبار المحدّثين، أصله من حلب، من مؤلّفاته المقاصد النحويَّة في شرح شواهد الألفيَّة، وعقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، وتاريخ البدر في أوصاف أهل العصر. انظر الأعلام: 163/7.

(6) انظر المقاصد النحويّة في شرح شواهد الألفيّة للعينيّ: 533/4، (على هامش خزانة الأدب للبغداديّ، دار صادر، بيروت، لبنان، من دون تاريخ).

(7) انظر المفردات: (خلف) 155.

(8) انظر عمدة الحفاظ: (خلف) 837/2.

(9) انظر شرح المفصّل لابن يعيش النحويّ: 48/6 (عالم الكتب، بيروت، مكتبة المثنى، القاهرة، من دون تاريخ).

ومن تتبّع ما يتّصل بالتّصغير تصويب خطأ الأصفهانيّ في جعله (عُلَيَّة) تصغيراً لعالية[1]، إذْ إنّ مصغّر عالية هو عُوَيْلِيّة، وقد عزّز الحلبيّ ردّه ببيان وزن عُلِّيّة وأنَّه فُعْلِيَّة، ولا تصغير فيها البتَّة قال: "وأصلها عُلُويَّة فَقُلِبَتْ الواو ياءً وأُدْغِمَتْ فصارت عُلِيّة كما ترى"[2]، ومعروفٌ أنَّ عالية اسم فاعل من الثلاثيّ، فالمدَّة (الألف) فيه زائدة، وقد وقعت ثانية، وعلى ذلك تُقلب واواً وتُصغَّر على فُعَيْعِلَةٍ فيقال في تصغيرها عُوَيْلِيَة لا عُلِّيَّة [3].

## 2- النظر في دلالة بعض الأبنية الصرفيّة:

تختلف الأبنية الصرفيّة في دلالاتها، بحيث تمدّنا صيغة ما بدلالةٍ لا نجدها في صيغةٍ أخرى تتّفق معها اشتقاقاً كما في صيغة المبالغة كذّاب، واسم الفاعل كاذب[4]، وإنّ صيغةً واحدةً قد تدلّ أحياناً على دلالتين متناقضتين كوزن (فَعِيلٍ) الذي يدلّ على الفاعل كما في شهيدٍ بمعنى شاهد، ويدلّ على المفعول كما في جريحٍ بمعنى مجروح[5].

ومن عناية الحلبيّ بتتبّع ما ذكره الأصفهانيّ في مثل هذه الدّلالات قوله: "واستسمنته وجدته سميناً كذا قال الرّاغب، والظاهر أنَّ المعنى طلبته سميناً[6]، والدلالتان محتملتان في هذه الصيغة فاسْتَفْعَلَ يدلّ على معنى الطلب والسؤال الذي يذكره السّمين، ويدلّ أيضاً على معنى الإصابة أو المصادفة[7]، الذي رآه الرَّاغب فيه، وذلك إن وُجِدَ المفعول على معنى ما صيغ منه الفعل حقيقةً.

---

(1) انظر المفردات: (علا) 346.

(2) عمدة الحفّاظ: (علو) 1804/3، 1805.

(3) انظر في تصريف الأسماء لعبدالرحمن شاهين: 343 (مكتبة الشباب، مصر، 1977م)، والتعريف بفن التصريف لعبدالعظيم الشناوي: 13،24 (منشورات الجامعة الإسلاميّة،كليّة اللغة العربيّة، ليبيا، مطبعة السعادة، من دون تاريخ).

(4) انظر دلالة الألفاظ، لإبراهيم أنيس: 47 (مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، 1984م).

(5) انظر في فقه اللغة وقضايا العربيّة، لسميح أبو مغلي: 68 (دار مجدلاوي، عمان، الأردن، ط1، 1987م).

(6) انظر عمدة الحفاظ: (سمن) 1254/2، وما عقّب عليه في المفردات: (سمن) 243.

(7) انظر الممتع في التصريف: 194/1، 195، ومن دروس التصريف في المقدّمات وتصريف الأفعال لمحمّد محيي الدين عبد الحميد: 78، 79 (دار الطلائع للنشر، مطابع العبور الحديثة، القاهرة، من دون تاريخ).

وقد استشفَّ السّمين ممّا جاء في [المفردات] بخصوص دلالة الدّفء الوارد في الآية ﴿لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ﴾[1]، وأنّه اسمٌ لما يُدْفئ[2]، أنّ الأصفهانيّ جعله فِعْلاً بمعنى فاعِلٍ، فردّ ذلك بأنَّ الأَولى أن يكون بمعنى المفعول نحو ذِبْحٍ وطِحْنٍ، فهو اسمٌ لما يُدْفَأُ به من البرد إشارةً إلى ما يستفاد من نتاج الأنعام من أكسيةٍ وأخبيةٍ وغير ذلك ممَّا يمنع البرد[3].

ويُصَرَّحُ في كثيرٍ من التفاسير بما يتَّفق مع ما اختاره السّمين من دلالة الدفء الوارد في الآية على المفعوليّة ففي[ تفسير النسفيّ] فُسِّرَ الدفء بأنَّه "اسم ما يُدْفَأُ به"[4]، وفي تفسير الجلالين أنّه "ما تَستدفئون به..."[5]، وفي[ فتح القدير] أنَّه "ما اسْتُدْفِئَ به"[6]، أمّا الدّلالة على الفاعليّة فقد يؤدّيها هذا اللّفظ خارج سياق الآية قال الرازي[7]، (ت666هـ) "الدفء... هو أيضاً ما يُدْفِئُ"[8].

وممَّا يدخل في اهتمام الحلبيّ بتتبّع الدّلالات الصرفيّة ردّه ما جاء في [المفردات] من أنّ صيغة كفّار أبلغ من صيغة كفورٍ في دلالتهما على الكفر بأنّ كلاًّ منهما مثالٌ للمبالغة ولا تفاضل بينهما[9].

**المطلب الثاني: عبارة الرّاغب في ميزان السّمين:**

لم يفتِ السّمين أن يقف على أسلوب الأصفهانيّ، ويتناول بعض عباراته بالنقد، وقد نهج في ذلك منهجاً تراوح بين أمرين:

---

(1) سورة النحل: من الآية (5).

(2) انظر المفردات: (دفيء) 170.

(3) انظر عمدة الحفاظ: (دفا) 894/2، وانظر أيضاً لسان العرب: (دفأ) 273/5.

(4) تفسير النسفيّ: 280/2 (دار إحياء الكتب العربية، من دون تاريخ).

(5) تفسير الجلالين: 352.

(6) فتح القدير: 148/3.

(7) محمَّد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، زين الدين، صاحب مختار الصّحاح في اللغة، من فقهاء الحنفيّة، وعالم بالتفسير والأدب، أصله من الريّ، من مؤلفاته شرح المقامات الحريريّة، وحدائق الحقائق في التصوف، انظر الأعلام: 55/6.

(8) مختار الصحاح: (دفأ) 206.

(9) انظر عمدة الحفاظ: (كفر) 2280/3، 2281، وما ردّه في المفردات: (كفر) 434، 435.

**1- الاكتفاء بنقد ما لم يوافقه عليه من عبارات دون نقله:**

من ذلك أنّه يقول بعد تناوله الآية ﴿إِذۡ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيّٗا ﴾[1]: "وعبَّر الرّاغب هنا بعبارةٍ سيئةٍ لا يليق ذكرها على الأنبياء"[2]، ذلك أنّه قال في الآية نفسها: "فإنّه أشار بالنّداء إلى الله- تعالى- لأنّه تصوّر نفسه بعيداً منه بذنوبه وأحواله السيئة كما يكون حال من يخاف عذابه"[3].

**2- نقل العبارة غير المقبولة لأجل التنبيه عليها:**

ومنه انتقاده الرّاغب في وصفه آدم- عليه السلام- بالظالم بأنّ في ذلك جراءةً لا تجوز[4]، وقد جاءت هذه العبارة عند تعرّض الأصفهانيّ للفظ (الظلم) وأنّه "يُسْتَعْمَلُ في الذنب الكبير، وفي الذنب الصغير، ولذلك قيل لآدم في تعدّيه ظالم، وفي إبليس ظالم، وإن كان بين الظلمين بونٌ عظيمٌ"[5].

ومن ذلك أيضاً أنَّ الرّاغب قال في تفسير لفظ (أُمْنِيّتِهِ) من الآية ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ ﴾[6]، "أي في تلاوته... ولما كان النبيّ – صلّى الله عليه وسلّم- كثيراً ما يبادر إلى ما نزل به الروح الأمين على قلبه حتى قيل ﴿وَلَا تَعۡجَلۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ ﴾[7]،... سمّى تلاوته على ذلك تمنّياً ونبّه أنَّ للشيطان تسلّطاً على مثله في أمنيّته، وذلك من حيث بيّن أنَّ العجلة من الشيطان[8]"، وقد وصف السّمين ما جاء في النصّ من أنَّ للشيطان

(1) سورة مريم: الآية (3).
(2) عمدة الحفّاظ: (ندى) 2598/4.
(3) المفردات: (ندا) 487.
(4) انظر عمدة الحفّاظ: 1624/3، 1625.
(5) المفردات: (ظلم) 315.
(6) سورة الحج: من الآية (52).
(7) سورة طه: من الآية (114).
(8) المفردات: (مني) 476، وانظر الردّ على هذا في الجامع لأحكام القرآن: 83/12، 84.

تسلّطاً عليه بأنّه كلامٌ صعبٌ لا ينبغي ولا يجوز أبداً، وقد ذكره لأجل التنبيه عليه[1].

والملاحظ أنّ انتقادات السّمين السابقة كانت في محلّها، وأنّها تنبع من حرصه على أن يكون كلّ مؤلّفٍ بل كلّ إنسانٍ حذِراً في عباراته التي يطلقها أو يخبر بها عن الأنبياء والرّسل بحيث يتخيّر ما يليق والمقام الذي شُرِّفُوا به، وليس ما وصف به تلك العبارات من السوء والجراءة والصعوبة من قبيل التحامل على الأصفهانيّ أو التقليل من قيمة كتابه.

وفي ثنايا [عمدة الحفاظ] عباراتٌ مختلفةٌ غير ما ذُكِرَ تنصُّ على عدم توفيق الرّاغب في التعبير إذ يصادفنا مثلاً جملة "وفي عبارته غلطة"[2]، أو "وفيما قاله نظر من حيث الصناعة اللفظية"[3]، وفي ثناياه أيضاً ما يوحي باستحسان بعض عبارات الراغب كالوصف بالعبارة الحلوة[4]، مثلاً.

**المبحث الرابع: ما يؤخذ على السّمين في دراسة معجم [المفردات]:**

مع إيماننا بدقّة تعقّب السمين للرّاغب إلاّ أنَّ ذلك لا يمنع من تسجيل بعض الملاحظات عليه منها:

**1- القراءة غير الدّقيقة التي فوَّتت عليه فهم المراد من بعض النصوص:** من ذلك أنّه يرتئي تصحيح ما ذكره الأصفهانيّ في جمع (قراد) بعكس عبارته فيه، أي بجعل المفرد جمعاً والجمع مفرداً فقد ذكر أنَّ القُرَاد جمع قِرْدَان، وأنّ ذلك ينسب إلى الرّاغب وعلّق قائلاً: "والظاهر بالعكس أعني أن تكون قِرْدَان جمع قراد نحو غِلْمان جمع غُلام...[5]"، ويبدو أنَّه لم يكن دقيقاً في قراءته النصّ، فالذي في [المفردات] "

---

(1) انظر عمدة الحفاظ: (مني) 2534/4.
(2) عمدة الحفاظ: (صلح) 1460/2.
(3)المصدر السابق: (عبد) 1646/3.
(4) انظر المصدر نفسه: (شهد) 1376/2.
(5) المصدر نفسه: (قرد) 2101/3، 2102.

القُرَاد جمعه قِرْدَان "[1]، ويتّفق هذا مع ما قيل في وزن (فِعْلان) وهو من أوزان جموع الكثرة، واطّراده في جمع ما وزنه على (فُعَالٍ)[2].

ويقول الرّاغب في تناوله الآية ﴿ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ ﴾[3]: "ولم يقل بتقبّل للجمع بين الأمرين التقبّل الذي هو الترقّي في القبول، والْقَبول الذي يقتضي الرّضا والإثابة"[4]، وفيه يعلّل لاستعمال (قبول) وعدم استعمال (تقبُّلٍ) مصدر الفعل تَقَبّلَ، في حين ينسب السّمين إليه تعليلاً لاستعمال الماضي (تَقَبَّلَهَا) دون المضارع فقد جاء في كتابه: "وإنّما قال تَقَبَّلَها بلفظ الماضي دون المضارع قال الرّاغب: للجمع بين الأمرين التقبّل الذي هو الترقّي في القبول، والقبول الذي يقتضي الرّضا والإثابة"[5]، وهو مخالفٌ لمراد الراغب، وإن لم يدخل في باب مآخذه عليه.

**2- إثبات بعضِ مآخذَ على الراغب لا أساس لها عنده:**

يصادف أن يتَّهم السمينُ الرَّاغبَ اتّهاماً باطلاً من ذلك ما ذكره في مقدّمته من إغفال الأصفهانيّ بعض المواد القرآنيّة مع شدّة الحاجة إلى معرفتها وذكر من بينها (سردق)[6]، وهي في قوله تعالى: ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ﴾[7]، وهذه المادّة واردةٌ في [المفردات][8]، وقد نقل السّمين نصّ الرّاغب فيها، وعلّق عليه[9].

---

(1) المفردات: (قرد) 400.
(2) انظر أبنية الأسماء في اللغة العربيّة: 235.
(3) سورة آل عمران: من الآية (37).
(4) المفردات: (قبل) 392.
(5) عمدة الحفاظ: (قبل) 2061/3.
(6) انظر المصدر السابق: 67/1.
(7) سورة الكهف: من الآية (29).
(8) انظر المفردات: (سردق) 230.
(9) انظر عمدة الحفاظ: (سردق) 1197/2.

ويذكر الحلبيّ في مادة (حيص) أنَّ "الأحوص شاعرٌ معروفٌ، وليس هذا من هذه المادّة، ولا المعنى في شيءٍ وإنْ كان الرّاغب ذكره هنا"[1]، والحقيقة أنّ الأصفهانيّ أورد مادة (حاص) لا (حيص)، ولم يعالج فيها لفظ الأحوص إطلاقاً[2].

ويقول أيضاً في مادة (صيّب): "قوله- تعالى- ﴿ حَيْثُ أَصَابَ ﴾[3]، قد أدخله الرّاغب في هذه المادّة، والظاهر أنّها من ذوات الواو وقد تقدّم تفسيره في مادة (صوب) وأنّه بمعنى أراد"[4]، والواقع أنّه ليس في [المفردات] أثرٌ لمادّة صيب، والذي فيه هو مادة (صوب)[5]، ولم تتضمّن الآية التي تناولها السّمين.

**خاتمة البحث**: نخلص ممّا تقدّم إلى ما يلي:

1- أنه تعدّدت سبل السّمين في النقل من[ المفردات]، وفي النصّ على مآخذه على الراغب، وقد عرضتِ الدّراسة لهذه السبل ومثّلت لها، ورصدت بعض مواضع هُضِمَ فيها حقُّ الأصفهانيّ.

2- تميّز منهج السّمين في الاستقصاء بالدّقة، والموضوعيّة، والشموليّة، بحيث استوفى معجم [المفردات] بدءاً من مقدّمته وانتهاءً بآخر فصوله، فقدّم من التصويبات الدّقيقة، والملاحظات البنّاءة ما لو أُخْضِعَ له هذا المعجم لاكتسي حلّةً أبهى وأزهى.

3- أنّ المآخذ والهفوات التي سجّلها الحلبيّ على الأصفهانيّ لا تحطّ من قدره العلميّ شيئاً، فيكفي مثله شرفاً أن كانت له أسبقيّة ابتكار هذا النّسق المعجميّ في معالجة الألفاظ القرآنيّة الشريفة، فجهد الرَّاغب في معجمه أعظم

---

(1) عمدة الحفاظ: (حيص) 759/1.
(2) انظر المفردات: (حاص) 136.
(3) سورة ص: من الآية (36).
(4) عمدة الحفاظ: (صيب) 1487/2.
(5) انظر المفردات: (صوب) 287.

من أن تؤثّر فيه بعض هفواتٍ أحسبها مغتفرةً في حقّه باعتبار تلك الريادة، علماً بأنّ بعضَ المآخذ لم يكن السّمين مصيباً فيها.

**4-** إنّ ما شهدته الفترة الزمنيّة الطويلة الفاصلة بين المؤلِّفين من تطوّر للمعجم والعلوم كافَّةً انعكس على ثقافة السّمين بحيث بدا متمكّناً من علومٍ كثيرةٍ، أظهر ذلك استقصاؤه [المفردات] إذْ لا يمكننا حصر عمله فيه في استدراك ما غفل عنه الراغب، أو تفصيل ما أوجزه، أو استكمال ما في معجمه من نواقص، إنّه المفسِّر، واللغويّ، والمحدّث، وعالم القراءات، والناقد، فجهده هذا أشبه ما يكون بجهود محقّقي كتب التراث في وقتنا الحاضر.

رحم الله العالِمَين، وجزاهما خيراً بما قدّماه.

# قضايا في تجربة درويش الشعرية

## الحلم – الفقد – فلق الصبح

### قراءة في ديوان أحد عشر كوكبا للشاعر محمود درويش

د. أحمد محمد الجرم
جامعة مصراتة- ليبيا

**العنوان: معناه ومدلوله:**

ديوان أحد عشر كوكبا له دلالات سياقية وتركيبية؛ فالدلالات السياقية تحيلنا لرؤيا يوسف عليه السلام، لأن الرؤيا الصادقة من دلائل النبوة، وكان صلى الله عليه وسلم لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، وكذلك فإن للشعراء رؤى وأحلاما تمكنهم بما سيحدث مستقبلا، لقدرتهم الخارقة على ربط الأحداث بمحدثاتها والأسباب بمسبباتها، لذا نجد شاعرنا في حالة ترقب دائم وخوف من المجهول القادم.

فالذي جعل رؤى الشاعر تتبلور في الدالة أحد عشر كوكبا ربما لأنها تحيل الذهن إلى رؤيا يوسف عليه السلام، فقد توحدت رؤى الشاعر مع رؤى يوسف عليه السلام وسيلة وغاية، إلا أن هذه الرؤى ظلت تحمل في طياتها مفارقات جوهرية.

ويمكن توضيح هذا الأمر من خلال الجدول التالي:

| الدالة | يوسف عليه السلام | الشاعر | نوع العلاقة |
|---|---|---|---|
| الكواكب | سجدت له الكواكب | أنارت له الطريق | مفارقة |
| الأمل | بنى آماله في بلاد جديدة | يسعى لبناء آماله في وطنه | مفارقة |
| موقفه | الصفح على إخوته | الغضب على أفعال رموز قومه | مفارقة |
| مرحلة التآمر | أبعد عن وطنه قسرا | أبعد وشرد عن وطنه | موافقة |
| مرحلة الجب | عانى كثيرا من المشاق | كابد آلامه وآلام شعبه ولا زال | موافقة |
| مرحلة الانتظار | تحققت رؤياه | يأمل في تحقيقها | موافقة |

أما دلالة العنوان التركيبية فتتمثل في إشارات حبلت بها قصائد الديوان مما يجعل الكواكب رمزا لما حدث في الأندلس اصطبغت بملامح أندلسية، استلهمت مواقف وأحداث واقعية، جعلها كواكب تومض هذا الوميض الذي يستخدم في تحذير الطائرات من الاصطدام بمبنى شاهق أو أعمدة الاتصالات التي تعانق السحاب، بل لتذكرنا بتلك الأضواء المتلألئة في مدرج المطارات لكي تَهدي الربان إلى مساره الصحيح؛ يفتح الشاعر باب الأمل على مصراعيه؛ يحمِّل العنوان دلالات تحذيرية خوفا من نتائج مشابهة في وضعية وأحداث مماثلة تحدث على أرض فلسطين.

الشاعر لا يريد أن يرثي فلسطين كما رثى الشعراء الأندلسيون بلادهم، فالرثاء فاجعة، نهاية، لا عودة، الشاعر في هذا الديوان يبكي وطنه من خلال رثاء الأندلس، ومع ذلك فيريد أن يزرع الأمل، ينتظر صبحا ينبلج مسفرا عن يوم جديد، يتنفس من خلاله الحرية والكرامة.

ومع ذلك فإن رثاء المدن يعد من أدب المراجعة، الذي يمكن أن تقف فيه الأمة على أخطائها، وعلامات انتكاساتها، وأسباب تعثرها وكبواتها في الماضي، لتقف على قدمين راسختين في الحاضر والمستقبل، وتجتنب تلك المزالق التي وقعت فيها في السابق[1].

**استدعاء الأندلس في شعر درويش:**

إن الأندلس ارتبطت بوجدان الشعراء العرب قدامى ومحدثين، كل ينازع نفسه، ويثير فيه كوامن الشجن ذلك الفقد، لكن ومع أن الفتح الإسلامي كان قد امتد إلى أرجاء عديدة من بلاد المعمورة، ووصل إلى بلاد السند والهند وانحسر الوجود العربي هناك كما انحسر في الأندلس، إلا أن الشعراء لم يعيروا بلادا فقدوها أو تحسروا على فقدها كما حصل مع الأندلس؛ فلماذا الأندلس دون غيرها؟

(1) رثاء المدن في الشعر الأندلسي، عبدالله محمد الزيات، الطبعة الأولى 1990، منشورات جامعة قار يونس بنغازي – ليبيا، ص: 18.

لعل أسبابا عديدة أسهمت في هذا الاهتمام، من بينها أن بعض الشعراء المحدثين يرون في الإسبان سكان الأندلس ما هم إلا عرب عاشوا في بلاد الأندلس التي شيدوها وعمروها، ولا زالت ملامحهم تنم عليهم[1]، خلافا للمستشرق الإسباني خوليان ريبيرا (Julian Ribera) الذي يرى أن الأندلسيين ليسوا إلا إسبانا مسلمين، فهم ليسوا عربا وليسوا شرقيين، وإنما هم إسبان وغربيون، دينهم الإسلام ولغتهم العربية[2]، ومع ذلك فهناك "روابط لا تنفصم بين العرب في بلدانهم الآن وبين تاريخهم وآثارهم التي خلفوها في الأندلس، على الرغم من أن ذلك التاريخ قد مضى وانقضى... لكن الحنين إليه والحسرة على زواله تثير في النفس المرهفة كوامن الشجن"[3]. يقول نزار قباني:

في مـدخل الحمـراء كـان لقاؤنـا ... مـا أطيـب اللقيـا بـلا ميعـاد

عينـان سـوداوان في حجريهمـا ... تتوالـد الأبعـاد مـن أبعـاد

هـل أنـت إسـبانية؟ سـاءلتها ... قالـت: وفي غرناطـة مـيلادي

غرناطة، وصحـت قـرون سبعـة ... في تينـك العينيـن بعـد رقـاد

يعبر درويش عن حاضره ولكنه يستشعر ذلك الماضي البعيد، كأنه يريد أن يقول: لا غرو أن أبكي وطني، فقد بكى البشر والحجر أوطانهم، فالأندلس المتمثلة في غرناطة لا زال جرحها يدمي رغم بعد الشقة، والقلوب تتفطر حزنا كلما عنت لها.

---

(1) انظر: تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، طبعة 1394هـ 1974م، دار الكتاب العربي بيروت- لبنان ج 3 ص 258، 259.

(2) Julian Ribera: Disertación y opusculos, vol. I, pp.12 ff. نقلا عن كتاب الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، د. أحمد هيكل، الطبعة السادسة 1979 دار المعارف القاهرة- مصر. ص: 33.

(3) الغربة والحنين في الشعر الفلسطيني بعد المأساة، د.أمين صالح محمود العمصي، الطبعة الأولى 1995 منشورات جامعة قاريونس، بنغازي ليبيا، ص: 164.

أن حديثه عن واقعه لم ينسه الحديث عن الماضي، عن الأندلس قديما وحديثا، عن الغريب سواء أكان عربيا عاش بروح أندلسية قديما، أم أندلسيا عاش بروح عربية حديثا[1]. يقول درويش:

مر الغريب
حاملا سبعمائة عام من الخيل، مر الغريب
ههنا، كي يمر الغريب هناك، سأخرج بعد قليل
من تجاعيد وقتي غريبا عن الشام والأندلس
هذه الأرض ليست سمائي، ولكن هذا المساء مسائي
والمفاتيح لي، والمآذن لي، والمصابيح لي، وأنا
لي أيضا. أنا آدم الجنتين، فقدتهما مرتين
فاطردوني على مهل،
واقتلوني على عجل،
تحت زيتونتي
مع لوركا..

**قراءة في قصائد الديوان:**

الشاعر يحمل الحلم، ويخلق الرؤيا، يجمع بين الداخل والخارج، يقوده في ذلك الإلهام والتنبؤ، يعيش الوسط والمحيط، ويستوحي التراث؛ ولو تتبعنا ديوان أحد عشر كوكبا لوجدنا الحلم والفقد وفلق الصبح يتكرر بنسب متفاوتة تبعا لحالة الشاعر النفسية وما يحيط به من متغيرات، تجرفه أحيانا إلى اليأس، وتفتح أمامه بصيصا من الأمل سرعان ما يجرفه تيار الواقع إلى دوامة الفقد:

---

(1) لوركا وبيروت؛ جهاد فاضل، جريدة الرياض، الخميس 15 ربيع الأول 1427هـ- 13 أبريل 2006م - العدد 13807.

| ر.م | عنوان القصيدة | الحلم | الفقد | فلق الصبح |
|---|---|---|---|---|
| ديوان أحد عشر كوكبا | | مرات التكرار | | |
| 1. | في المساء الأخير على هذه الأرض | 2 | 6 | 2 |
| 2. | كيف أكتب فوق السحاب؟ | 1 | 5 | 2 |
| 3. | لي خلف السماء سماء ... | 1 | 8 | 1 |
| 4. | أنا واحد من ملوك النهاية | 1 | 6 | 1 |
| 5. | ذات يوم، سأجلس فوق الرصيف | - | 3 | 4 |
| 6. | للحقيقة وجهان، والثلج أسود | - | 8 | 4 |
| 7. | من أنا ... بعد ليل الغريبة؟ | 3 | 4 | 2 |
| 8. | كن لجيتارتي وترا أيها الماء | - | 4 | 5 |
| 9. | في الرحيل الكبير أحبك أكثر ... | - | 5 | 5 |
| 10. | لا أريد من الحب غير البداية | 1 | 1 | 10 |
| 11. | الكمنجات | - | 10 | - |
| إجمالي عدد التكرار | | 9 | 60 | 36 |

**تصنيف المعاني:**

**المعاني الخاصة بالحلم:**

بعض هذه الأفكار كانت منبع سعادة وفرح للشاعر، ولكن تحولت بعد ذلك إلى حديث ذكريات، هذه الذكريات صارت هاجسه الأول، فهي أيام قد انقضت وانصرمت كما قال ابن زيدون:

يوم كأيام لذات لنا انصرمت بتنا لها حين نام الدهر سراقا[1]

ومع ذلك فظل البديل الذي يراوده هو الحلم، واللجوء إلى الحلم يصب في اتجاهين متباينين ظاهرا، متفقين باطنا، وهذان الاتجاهان هما:

---

(1) أبوالوليد ابن زيدون: دراسة ومختارات، عبداللطيف شرارة، الطبعة الأولى 1988م، الشركة العالمية للكتاب، بيروت . لبنان، ص: 95.

1. التخفيف على النفس المثقلة بالهموم والأحزان، والتسري عنها، باستحضار الأيام الخوالي وما تحمل في طياتها من ذكريات عطرة ومعاني حيوية، وبما تبعثه من دفء وحنان، وذلك يضفي على الحياة دفقة شعورية جديدة تمكنه من مواصلة النضال والكفاح.
2. العمل على تحقيق هذه الأحلام، أو بمعنى آخر محاولة استعادة الذكريات، والعمل على ترميم ما ضاع منها ومحاولة بعثه من جديد.

فلو تتبعنا قصائد الديوان في إطار تصنيف المعاني الخاصة بالحلم أو بتلك التي تمتلك خاصية الحب والسعادة سواء المفقودة منها أو المأمولة، لوجدنا إشارات واضحة عن الحلم وما يحمل في طياته من حب وسعادة، فقصيدة "في المساء الأخير على هذه الأرض" نجد العديد من المعاني التي تمثل ذكريات لها طعم خاص لديه، فقد كان يعيش حياة هانئة، ينعم بدفء الطبيعة، ويرتمي في أحضانها، تحفه الأشجار وتفجر الجبال في نفسه مكنونات التأمل، ويظلله الغيم الذي ينبت الأمل في النفس: نقطع أيامنا عن شجيراتنا/ نتملى الجبال المحيطة بالغيم؛ بل كان يستحضر مرابع لهوه وسروره، وأماكن سمره وسهره، ومجالس الأنس والغناء مثل قوله:

فادخلوا أيها الفاتحون منازلنا، واشربوا خمرنا
من موشحنا السهل، فالليل نحن إذا انتصف الليل
شاينا أخضر ساخن فاشربوه، وفستقنا طازج فكلوه
والأسرّة خضراء من خشبة الأرز.
تنبؤ بما بعد المؤامرة؛ والنهاية تمشي إلى السور واثقة من خطاها.

**المعاني الخاصة بالفقد:**

في القصيدة الأولى من الديوان: "في المساء الأخير على هذه الأرض" لا يقوم الشاعر بإعداد الأمتعة التي سيحملها معه في رحلته، ولكنه يشير إلى أنه سيترك الكثير من الأشياء العزيزة على نفسه والتي يستحيل حملها، المتمثلة في الوطن، ذلك الوطن الذي ضمخت تربته دماء الآباء والأجداد، واحتضن رفاتهم

منذ أزمان، لذا يستحيل إحصاء من قدم تضحيات لهذا الوطن، وانتماؤهم له ضارب بجذوره في أعماقه، لذا يستحيل نزعها، كما لا يمكن التفريط فيه بحال من الأحوال. يقول درويش:

في المساء الأخير على هذه الأرض نقطع أيامنا
عن شجيراتنا، ونعد الضلوع التي سوف نحملها معنا
والضلوع التي سوف نتركها، ههنا ... في المساء الأخير[1].

فمعاني الفقد وزعت في هذه القصيدة، وهي عديدة، جميعها يبعث على الحزن والحنين، مثل: نقطع أيامنا، ننتهي، المساء الأخير، نودع، الهباء، لا فجر، فاستسلموا، الحصار.

بينما تتشكل المعاني في قصيدة: "كيف أكتب فوق السحاب" لتعبِّر عن واقع مرير يحمل في طياته عالما مليئا بالحزن على ذلك الفقد الذي عصف بكيان الشاعر مرتين الأولى في ماضيه الأندلس، وذلك بحنينه إليه، والثاني في حاضره الفلسطيني، وذلك بالترقب لانبلاج الصبح؛ من تلك المعاني: وصية أهلي/ يتركون الزمان/ يتركون معاطفهم في البيوت (دليل الموت والمغادرة حيث اللاعودة)/ كلما شيدوا قلعة هدموها (خراب، أطلال، زوال، فقد في أشد صوره)/ يرفعوا فوقها خيمة للحنين إلى أول النخل (سرادقات للعزاء لتلك التي عانت الغربة كما عاناها شاعرها عبد الرحمن الداخل إذ يقول:

| | |
|---|---|
| تـبـدت لـنـا وسط الرصافة نـخـلـة | تناءت بأرض الغرب عن أرض النخل |
| فـقـلـت شبيهي في التـغـرب والنوى | وطول التـنـائي عن بنـيّ وعـن أهـلـي |
| نـشـأت بـأرض أنـت فـيهـا غـريـبـة | فمثلك في الإقصاء والنتأى مـثلي[2] |

(1) الأعمال الشعرية الكاملة، محمود درويش، الطبعة الثالثة 2008، د.ن، د.م. ص:553.
(2) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقّري التلمساني، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، الطبعة الأولى 1419هـ 1998م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان 327/3.

أهلي يخونون أهلي/ في حرب الدفاع عن الملح (الثروة التي كانت شريان الحياة في الماضي، ويقاس النصر والتقدم بمقدار ما تمتلكه الشعوب من هذه المادة، فهو أشبه ما يكون بالنفط إن لم يكن أفضل، مما يدل على نضوب سبب الحياة المفضي إلى الفقد، الموت الهلاك، زاد الأمر سوءا ملازمة الفقد للخيانة، فهي فقد ثان، وخيانة الأهل أكثر مرارة فهي فقد ثالث؛ يقول طرفة بن العبد:

فظلم ذوي القربى أشد مضاضة    على المرء من وقع الحسام المهند[1]

فضة الدمع: (صورة جمعت بين الماضي في صفائه ولمعانه وبياضه وبين الحاضر في حزنه وبكائه ورثائه/ غرناطة جسدي/ غرناطة بلدي/ لتبني الحساسين من أضلعي درجا للسماء القريبة/ غني فروسية الصاعدين إلى حتفهم قمرا قمرا/ ليلها الحار/ لا صباح/ رحيلي.

من المعاني التي اعتمد عليها في قصيدته: "لي خلف السماء سماء" معاني الحلم وما يحمله في طياته من معاني الخوف من المجهول، وما يترتب عليه من الفقد، وبقدر ما هو موقن بذلك الغيب الذي يبصر تباشيره بقدر ما يترقب المعجزات في انفراج هذه الأزمة، من هذه المعاني: وأحيا ساعة تبصر الغيب/ أعرف أن الزمان لا يحالفني مرتين/ أعرف أني سأخرج من رايتي/ سوف أخرج من كل جلدي، ومن لغتي/ سأخرج بعد قليل من تجاعيد وقتي غريبا عن الشام والأندلس/ أنا آدم الجنتين فقدتهما مرتين/ فاطردوني على مهل/ واقتلوني على عجل.

قصيدة "أنا واحد من ملوك النهاية" تحمل صورا مكثفة مستمدة من ماضي الأندلس الحزين، تعالق هذا الحزن مع الحسرة والندم على التفريط، شعور بالذنب يطال الجميع كل حسب دوره ومسؤولياته: ملوك النهاية/ زفرة العربي الأخيرة/ قبلت معاهدة التيه/ خشخشة المفاتيح/ وداعا لتاريخنا.

---

(1) شرح القصائد العشر للخطيب التبريزي تحق: فخر الدين قباوة، الطبعة الرابعة 1400-1980، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت- لبنان، ص: 146.

في قصيدة: "للحقيقة وجهان والثلج أسود" فقدٌ تشوبه روح المؤامرة، وخطيئة الخيانة، والتفريط في حق الوطن، هذه صفات المنافقين "يقولون ما لا يفعلون" و"ذو الوجهين لا يكون عند الله وجيها"؛ وحقيقة الشاعر لها وجهان، ومن يعرف الحقيقة يزول اللبس والتناقض، ونقبل بالعديد من المعاني وبأن الثلج أسود/ لم نعد قادرين على اليأس/ والنهاية تمشي إلى السور واثقة من خطاها/ من سينزل أعلامنا؟/ من سوف يتلو علينا معاهدة اليأس يا ملك الاحتضار؟/ لم نستطع أن نفك الحصار/ فلنسلم مفاتيح فردوسنا لرسول السلام.

الدلالات الدفينة في قصيدة: "من أنا بعد ليل الغريبة" لا تغادرها إلا لتعود إليها، دلالة الفقد واضحة تطل علينا من خلال المعاني الدالة عليه: ليل الغريبة/ غموض النهار/ عتمة الشمس/ هواء يمشط صفصافة/ حاضر لم يعد حاضرا/ عالم لم يعد عالمي/ واقع لم يعد واقعا/ سوف أسقط من نجمة في السماء إلى خيمة في الطريق/ شارع لم يعد شارعي/ لا أستطيع الرجوع/ لا قلب للحب أسكنه.

كما أن تأثير الماضي على الشاعر قوي، يشعره بالألم والحسرة، ووقعه عليه عظيم، فهو يحمل دلالات تتفطر لها الأكباد فما بالك برهافة مشاعر الشاعر ورقة أحاسيسه، تجسدت هذه المعاني في العديد من ألفاظ قصيدته "كن لجيتارتي وترا أيها الماء" مثل: ومضى الفاتحون القدامى/ كي أرى ما فقدت/ الرحيل الجماعي/ هضاب تطل على ما مضى وانقضى/ تشيعني خلف سور المدينة/ عبثا يستدير الزمان/ منفاي فيّ وفي الآخرين/ ركام التحول/ لم يبق لي غير جيتارتي.

بل تتعدد وسائط الفقد في معاني القصيدة نفسها، حتى صارت الأندلس رمزا للفقد في كل مكان، مثل: لا مصر في مصر/ لا فاس في فاس/ والشام تنأى/ ولا صقر في راية الأهل، وإلا لبقيت علية خفاقة/ لا نهر شرق النخيل المحاصر بجنود المغول/ في أي أندلس أنتهي؟/ تركت خير ما في: ماضي.

لا تعرف قيمة الأشياء إلا بعد فقدها، وكلما زادت المحنة صارت العلاقة حميمية أكثر، تمثلت قيم الفقد هذه، في قصيدته: "في الرحيل الكبير أحبك أكثر"

مثل: في الرحيل الكبير/ عما قليل تقفلين المدينة/ خف النخيل/ خف وزن التلال/ خفت شوارعنا في الأصيل/ خفت الأرض إذ ودعت أرضها/ خفت الكلمات/ درج الليل/ يعوي ويبكي الزمان الجميل/ ليس لي وطن غيره/ أفرغ الروح من آخر الكلمات.

وقصيدة "الكمنجات" تحمل في طياتها العديد من معاني الفقد والحنين، فهي تعزف أشجى الألحان في رثاء الأوطان والأزمان من هذه الدلالات: تبكي مع الغجر الذاهبين إلى الأندلس/ تبكي على العرب الخارجين من الأندلس/ تبكي على زمن ضاع لا يعود/ تبكي على وطن ضائع/ جيش يعمر مقبرة.

**المعاني الخاصة بفلق الصبح:**

القضية المحورية التي يتمركز حولها الديوان تتراوح بين هذه الألفاظ الثلاثة ودلالاتها، وبين نسبة ورودها في كل قصيدة من جهة ثانية.

ففي قصيدة الديوان الأولى: "في المساء الأخير على هذه الأرض"، نجد القضية المركزية هي الفقد التي يؤذن بها لفظ المساء، فالمساء نهاية اليوم، انعدام الحياة، فقد الضياء، خفوت الصوت، توقف الحركة، توجس من القادم، الليل المرتبط بمعاني الخوف، الوحشة، الخفاء، الأشباح ... إلخ.

إلا أن الشاعر استشعر الفقد في زمنين منفصلين، جمعت بينهما عوامل مشتركة ومتشابهة، زمن الماضي المتمثل في زمن السقوط، نهاية الوجود العربي في الأندلس، وزمن حاضر تمثل في إقصاء وتشريد الفلسطينيين عن أرضهم ووطنهم، تشابه في الفقد، فمسرح الفقد في الماضي بلاد الأندلس، بينما الفقد الحاضر يحذوه الأمل فجعل مسرحه أرض القصيدة، إذ يقول درويش:

وسنسأل أنفسنا في النهاية: هل كانت الأندلس

ههنا أم هناك؟ على الأرض ... أم في القصيدة؟

أما في قصيدته الثانية: "كيف أكتب فوق السحاب؟" نلحظ أن محورها هو الصوت، يطالعنا على هيئة حنين، كلام، صراخ، صوت عود، غناء، تغريد الطيور، هديل اليمام.

تنوع الصوت يوحي ببلبلة في المشاعر، اضطراب داخلي يعانيه الشاعر، تزداد حدته حينا، فيصير الأمر صراخا أو كلاما ثم تخف نبرته ممزوجا بالحزن فيصير حنينا، تعود النفس إلى طبيعتها فيتحول إلى غناء أو لحن جميل أو تغريد أو هديل.

أما القصيدة الثالثة: "لي خلف السماء سماء" فقد تبلورت حول الحلم والتنبؤ بما آل إليه حال فلسطين، كشف غيبي، فراسة، تكهن، توقع مترقب للنتيجة، للنهاية.

إلا أن الضيق والحزن الذي يعتصر قلبه جراء هذا الحلم لم يفقده بريق الأمل، بل جعله في مطلع قصيدته وفي عنوانها، لي خلف السماء (الملبدة بالغيوم) سماء أخرى صافية تبعث الدفء، وتشع نورا وتسمح بالانطلاق، والعيش بحرية تحت الشمس التي ترسل أشعتها لتدغدغ مشاعر المناضلين وتنير دربهم.

في حين نجد مفاتيح قصيدة "أنا واحد من ملوك النهاية" تدور حول معاني الوداع، تلك اللفظة الموحية بالنهاية، بالفقد، باللاعودة، تتخلل القصيدة وتتغلغل في ثناياها، مؤذنة بالنهاية، محملا مسؤولية ضياع الوطن كل العرب.

وفي قصيدة: "ذات يوم سأجلس فوق الرصيف" تمركزت المعاني حول الفقد، التشرد، الغربة، الجلوس على الرصيف؛ إلا أن هذا الأخير جعل له دلالات متعددة فهو يحمل في طياته الغربة، فالرصيف يكون مأوى للغرباء الذين انقطعت بهم السبل، في مثل قوله:

ذات يوم سأجلس فوق الرصيف .. رصيف الغربة

كما يحمل دلالة الاستقرار في المكان والتملي بمنظر المارة، تأمل قوله في القصيدة نفسها:

كنت أجلس فوق الرصيف على ساحة الأقحوانة
وأعد الحمامات: واحدة، اثنتين، ثلاثين .. والفتيات اللواتي
يتخاطفن ظل الشجيرات فوق الرخام، ويتركن لي
ورق العمر، أصفر، مر الخريف علي ولم أنتبه.

بينما تطالعنا في القصيدة السادسة: "للحقيقة وجهان، والثلج أسود" القضية الجوهرية المتمثلة في روح المؤامرة والخيانة التي تعصف بالوطن، كما اجتثت الحضور العربي في الأندلس، ومهما تعددت مسمياتها فجوهرها واحد، فأطلق عليها الشاعر معاهدة اليأس، خطبة التيه، كما أطلق على من وقعها: ملك الاحتضار، يقول درويش:

ومن سوف يتلو علينا "معاهدة الياس"، يا ملك الاحتضار؟
كل شيء معد لنا سلفا، من سينزع أسماءنا
عن هويتنا: أنت أم هم؟ ومن سوف يزرع فينا
خطبة التيه: "لم نستطع أن نفك الحصار
فلنسلم مفاتيح فردوسنا لرسول السلام، وننجو..."

وفي قصيدة: "من أنا .. بعد ليل الغريبة" تمثلت القضية الجوهرية في السقوط والضياع، تجسد في هواجس الخوف من القادم المجهول، يحمل دلالات الفقد، الغربة، الضياع. يقول درويش:

من أنا بعد ليل الغريبة؟ لا أستطيع الرجوع إلى
إخوتي قرب نخلة بيتي القديم، ولا أستطيع النزول إلى
قاع هاويتي. أيها الغيب! لا قلب للحب .. لا
قلب للحب أسكنه بعد ليل الغريبة.

وكذلك في قصيدة: "كن لجيتارتي وترا أيها الماء" تمحورت القضية الكبرى في الفقد المفضي للهلاك، ولكن هذه المرة فقدان الهوية، فقدان الشخصية، ضياع بين ماض انقضى، وحاضر ينتظر من يعيد بناءه وترميمه. يقول درويش:

... من الصعب أن أتذكر وجهي

في المرايا. فكن أنت ذاكرتي كي أرى ما فقدت.

من أنا بعد هذا الرحيل الجماعي؟ ...

عبثا يستدير الزمان لأنقذ ماضي من برهة

تلد الآن تاريخ منفاي فيَّ ... وفي الآخرين.

كما نلحظ في قصيدة: "في الرحيل الكبير أحبك أكثر" إشكالية البكاء على الأطلال، الوداع، فقد الوطن ورثائه، تحول الجسم بفقد روحه إلى جسد لا حراك به بعد مفارقة الأهل والأحباب. يقول درويش:

... خف النخيل

خف وزن التلال، وخفت شوارعنا في الأصيل

خفت الأرض إذ ودعت أرضها، خفت الكلمات

والحكايات خفت على درج الليل، لكن قلبي ثقيل

فاتركيه هنا حول بيتك يعوي ويبكي الزمان الجميل

ليس لي وطن غيره، في الرحيل أحبك أكثر.

تهدأ نفس الشاعر الجامحة بعد طول معاناة، يستحث السلام، العيش في وئام، يريد أن ينعم بحياة كريمة، يستنشق عبق الحرية من خلالها، في أحضان وطن ينعم فيه بالدفء والحنان؛ يجعل هذا الأمر هدفه ومرماه في قصيدته: "لاأريد من الحب غير البداية" لذا انبرى الشاعر يكثف الصور المفضية إلى هذه القضية، ترقب واضح، أمل قائم، استشراف للمستقبل، استخلاص للورد من براثن الشوك، نيل للشهد من تحت إبر النحل. يقول:

لا أريد من الحب غير البداية، طار الحمام

فوق سقف السماء الأخيرة، طار الحمام وطار

سوف يبقى كثير من الخمر، من بعدنا، في الجرار

وقليل من الأرض يكفي لكي نلتقي، ويحل السلام[1].

اختزلت قصيدة: "الكمنجات" كل قصائد الديوان، وكثفت القضية المحورية وهي ثنائية الفقد، فقد الأندلس وفقد فلسطين.

**دراسة فنية للديوان:**

- **الصورة الفنية:**

فضة الدمع: (صورة جمعت بين الماضي في صفائه ولمعانه وبياضه وبين الحاضر في حزنه وبكائه ورثائه).

لتبني الحساسين من أضلعي درجا للسماء القريبة: تضمين لآية قرآنية: ﴿ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ ﴾[2] مما يفيد ضيق الصدر إلى درجة الاختناق بسبب الاكتئاب والحزن المؤذن بالهلاك والموت، الذي مبعثه الفقد.

غني فروسية الصاعدين إلى حتفهم قمرا قمرا: فهذه الصورة قريبة من الصور الأخرى التي رثى فيها الأبطال الذين تحولوا إلى رموز للنضال والكفاح، فهم منارات يهتدى بهم.

تنبؤ بالمستقبل على أحداث الماضي، الصورة تتكرر والتاريخ يعيد نفسه، استدعى الشاعر التراث بأنة حزن وحسرة على الضياع، تكرار الدال والمدلول، تكررت غرناطة رمز الفردوس المفقود، كما تكررت صفاتها ومدلولاتها، يحمل هذا التكرار في طياته دلالات العظمة والجبروت:

... لكن غرناطة من ذهب

من حرير الكلام المطرز باللوز، من فضة الدمع في

وتر العود، غرناطة في الصعود الكبير إلى ذاتها.

كما يحمل التكرار دلالات السقوط والانتهاك، يقول درويش:

---

(1) الأعمال الشعرية الكاملة، محمود درويش، الطبعة الثالثة 2008، د.ن، د.م.

(2) سورة الأنعام الآية: 125.

... يحك جناح سنونوة

نهد امرأة في السرير، فتصرخ: غرناطة جسدي

ويضيع شخص غزالته في البراري، فيصرخ: غرناطة بلدي.

هذه الدلالات تشير إلى الفقد الأبدي؛ فغرناطة كانت مدينة المرح والغناء، فاغتصبت وضاعت، فصار الشاعر يغني على فقدها وزوالها بأشجى الألحان، وأعظم قصائد الرثاء، بكاء يعصر قلبه، يختفي معه صوت الأمل، وتطغى نبرة الحرقة والفقد والحنين، يقول:

غرناطة للغناء فغني.

صورة توحي بأنه يتنبأ بما سيحصل له قبل أن يحدث، كما حدث في قصة لوركا ونهايته الأليمة؛ إذ تنبأ بنهايته من خلال ذلك المنظر الذي رآه[1]:

واقتلوني على عجل

تحت زيتونتي

مع لوركا

**- تكثيف الصورة:**

في هذا الجانب نجد صورا مقتضبة من تارخ هذه الأمة وماضيها التليد، وظفه الشاعر في انسجام كامل مع حاضره الأليم، تشابه في الفقد، وتشابه في الوسيلة والأداة، مع تغاير في النتيجة بمحاولة تغيير عدد من المعايير.

نلحظ تكثيف الصورة في استدعائه لحنين صقر قريش لوطن آبائه وأجداده وكأنما وجد ضالته في من يشاركه هذه الغربة المريرة في نخلة وحيدة فريدة بعيدة عن موطنها الأصلي، فعندما يقول محمود درويش:

كلما شيدوا قلعة هدموها لكي يرفعوا فوقها

خيمة للحنين إلى أول النخل ...

(1) لوركا وبيروت؛ جهاد فاضل، جريدة الرياض، الخميس 15 ربيع الأول 1427هـ- 13 أبريل 2006م - العدد 13807.

فربما أراد أن يقيم سرادقات عزاء لتلك النخلة التي عانت الغربة كما عاناها شاعرها عبد الرحمن الداخل الذي يقول:

| | |
|---|---|
| تبدت لنا وسط الرصافة نخلة | تناءت بأرض الغرب عن أرض النخل |
| فقلت شبيهي في التغرب والنوى | وطول التنائي عن بنيّ وعن أهلي |
| نشأت بأرض أنت فيها غريبة | فمثلك في الإقصاء والمنتأى مثلي[1] |

ومن الصور المكثفة المستمدة من ماضي الأندلس الأليم: زفرة العربي الأخيرة: استدعاء تاريخي من الأندلس؛ حيث سميت بهذا الاسم صخرة بالأندلس في إسبانيا أطلق عليها الإسبان اسم ((el último suspiro del Moro) أي زفرة العربي الأخيرة؛ وذلك كناية عن حسرة أبو عبد الله محمد الثاني عشر بعد أن تنازل عن حكمه، ومازال هذا الاسم متداولا إلى يومنا هذا.

وتعود قصته إلى آخر ملوك بني الأحمر وهو أبو عبد الله محمد الصغير أو كما يسميه الإسبان (el chico) فبعد موافقته المذلة على شروط الملك الإسباني فرناندو Fernando ليعقد معه صلحا، وبعد أن دخل الملك الإسباني بقواته إلى غرناطة استعد حينها للرحيل، وفي اليوم نفسه الذي دخل فيه الإسبان غرناطة، غادر أبوعبدالله قصره وموطن عزه ومجد آبائه، وتقدم نحو Fernando وهو جالس على كرسيه، ومد إليه مفاتيح الحمراء قائلا له: "إن هذه المفاتيح هي الأثر الأخير لدولة العرب في إسبانيا، وقد أصبحت أيها الملك سيد تراثنا وديارنا وأشخاصنا، هكذا قضى الله، فكن في ظفرك رحيمًا عادلاً"، ويقال بأنه ركع له، ثم تقدم صحبة Fernando نحو الملكة إيزابيلا Isabella لتحيتها، وغادر المكان، وعندما أشرف في مسيره على منظر غرناطة انهمر دمعه وأجهش بالبكاء، فصاحت به أمه عائشة:

| | |
|---|---|
| ابك مثل النساء ملكا مضاعا | لم تحافظ عليه مثل الرجال |

(1) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقّري التلمساني، 327/3.

وتقول إحدى الروايات: إن أبا عبدالله رجا Fernando أن يغلق الباب الذي خرج منه لآخر مرة حتى لا يجوزه من بعده إنسان[1].

شعور بالخزي والعار نتيجة أعمال غير مسؤولة:

أتطلع حولي لئلا يراني هنا أحد كان يعرفني

كان يعرف أني صقلت رخام الكلام لتعبر امرأتي

وتتكرر الصور التي توحي بالخجل، وتعترف بالذنب، حتى صار الإنسان يتفادى اسمه وظله، وينكر فعله ورسمه:

... لا أطل على الظل كي لا أرى

أحدا يحمل اسمي ويركض خلفي: خذ اسمك عني

واعطني فضة الجور. لا أتلفت خلفي لئلا

أتذكر أني مررت على الأرض.

**– بناء القصيدة:**

– ظاهرة التكرار:

تعد من أبرز ظواهر الديوان، إلا أن الشاعر وظفها بحيث تعطي دلالات تبين عمق المأساة، وفجاعة الكارثة، وما تركته أيدي الغدر والتآمر من تدنيس للأرض والعرض.

غرناطة جسدي (فقد، تدنيس عرض، امتهان وذل)، غرناطة بلدي (تكرار للفقد، فهو فقد للوطن، وفقد للكرامة، فقد قديم: غرناطة، وفقد جديد: فلسطين).

تكرار الاستفهام: من أنا بعد ليل الغريبة؟ (ثلاث مرات) من أنا بعد هذا الرحيل الجماعي؟ فماذا أكون في غد؟ يحمل دلالات البحث عن الذات، فهو يعاني التشرد والضياع، ضياع الذات، وضياع الهوية.

(1) http://ar.wikipedia.org/wiki.

تردد أمر القتل بين القصائد: واقتلوني على عجل/ فاقتلوني على مهل/ أيها الموت كن نعمة للغريب/ تبحث عني لتقتلني أينما وجدتني؛ لأن الموت في سبيل الوطن أعذب ذكرى وأجمل قتل، لذا لا يأبه لأمر هذه الحياة إذا كان المقابل فداء الوطن.

وانتهج الشاعر أسلوب التكرار في قصيدة: "الكمنجات" ليبرز حجم المأساة والنكبة التي حلت بالعرب، ضياع الوطن، تمزق، بكاء على الأوطان، سلب ونهب، غصب وانتهاك، قتل وتشريد، حقد وانتقام.

**– الدلالات المعكوسة:**

وهي التي تبرز من خلال الألفاظ التي وظفها الشاعر بحيث تفضي إلى عكس ما توحي به، مثل: وننجو: اعتقادا بأن المعاهدة تقودهم إلى النجاة، في الوقت الذي تكبلهم وتذلهم، سلب للأرض والمال، سبي للنساء والأطفال.

ومثل قوله: ماذا فعلت بقلعتنا قبل هذا النهار: فالدرع الذي يحمي من الضربات المحمومة يؤدي التفريط فيه إلى استباحة الحمى.

لم تقاتل لأنك تخشى الشهادة: يبدو في ظاهره جنوحا للسلم، ولكن أن يتحول الأمر إلى خوف من الاستشهاد فذلك الخنوع والذلة والمهانة؛ يقول درويش:

لم تقاتل لأنك تخشى الشهادة، لكن عرشك نعشك

فاحمل النعش كي تحفظ العرش، يا ملك الانتظار.

والسطر الشعري يحمل في طياته دلالة أثيرة منتزعة من التراث، وتتناغم مع اللاشعور الجمعي عند العربي، وهو تضمين لقول أبي بكر الصديق: "احرص على الموت توهب لك الحياة"[1].

(1) عيون الأخبار لأبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية لسنة 1343 هـ 1925م، الناشر دار الكتاب العربي بيروت لبنان. 125/1.

**– استخدام الأفعال:**

لو تتبعنا الأفعال المستخدمة في القصيدة الأولى من الديوان "في المساء الأخير على هذه الأرض" لوجدنا أنفسنا أمام تساؤل وهو: هل الشاعر يتحدث عن الفقد الماضي أم الحاضر؟ يتحدث عن الأندلس أم فلسطين؟

ولكن الواقع أن الشاعر يكره الماضي المأسوي، إنه يتطلع إلى غد مشرق، لذا نجد توزيع الجمل الفعلية مرتبطة باهتمام الشاعر بماضيه أو بحاضره أو بمستقبله[1]، فاستخدامه للأفعال الماضية لا يتجاوز $\frac{1}{8}$ استخدامه للأفعال الدالة على المستقبل (مضارع أو أمر) وباستقراء هذه القصيدة كنموذج نتبين التالي:

أفعال في الزمن الماضي: 04

أفعال في الزمن الحاضر: 23 موزعة كالتالي:

أفعال مضارعة: 11

أفعال مضارع مسبوقة أحرف التنفيس أو الاستقبال: 05

أفعال أمر (يطلب حصول أمر مستقبلا): 07

**الخلاصة:**

من خلال هذه الدراسة نخلص إلى النتائج التالية:

1. يعتمد الديوان على مرجعية دينية تمثلت في الرؤيا الصادقة التي هي من دلائل النبوة، ومشاكلتها لرؤيا يوسف عليه السلام.
2. اصطبغ الديوان بملامح أندلسية استلهمت مواقف وأحداثا واقعية.
3. كما يحمل عنوان الديوان دلالات تحذيرية خوفا من نتائج مشابهة لما وقع للبلاد الأندلسية.

(1) تحليل النص الأدبي بين النظرية والتطبيق، محمد عبد الغني المصري ومجد محمد الباكير البرازي، ص: 60.

4. يتشبث الشاعر بالأمل في العودة، ولا يريد أن يرثي وطنه لأن الرثاء فاجعة ونهاية.
5. توجد روابط لا تنفصم بين العرب في بلدانهم الآن، وبين تاريخهم وآثارهم التي خلفوها في الأندلس.
6. يحمل الشاعر الحلم، ويخلق الرؤيا، يجمع بين الداخل والخارج، يقوده في ذلك الإلهام والتنبؤ.

# شجرة المعارف للعز بن عبد السلام
# بين تحقيقين

د. محمد مصطفى بالحاج
جامعة طرابلس – ليبيا

"شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال" هو أحد الآثار القيمة التي تركها سلطان العلماء عزالدين عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي (ت: 660هـ). وقد عرف كثير من أساطين العلوم ممن وقفوا على هذا الكتاب وقرءوه واعتمدوه، قيمة العلمية. فقد خصه تاج الدين السبكي (ت: 771هـ) من بين مؤلفات سلطان العلماء بقوله: "شجرة المعارف حسن جدا" وعندما تحدث الأستاذ المحقق إياد خالد الطباع عن فضائل هذا الكتاب، أشار إلى قول الدكتور علي الفقير بشأنه: "فإنه في غاية الجمال والإفادة، وهو جدير بكل ثناء وإطراء"، كما أشار إلى أنه أحد مصادر الحافظ ابن حجر في "فتح الباري"، والمناوي في "فيض القدير"[(1)].

**حظي هذا الأثر النفيس بتحقيقين:**

**الأول** للأستاذ إياد خالد الطباع، نشره عام: 1410هـ/1989م، وكان هو الكتاب الأول من سلسلة "مؤلفات الإمام العز بن عبدالسلام" التي خدم بها المكتبة العربية التراثية، والتي صدرت عن دار الطباع في دمشق.

**أما الثاني**، فهو للأستاذ أبي عبيد الله حسين بن عكاشة، نشرته دار ماجد عسيري، في جدة عام: 1421هـ/2000م.

والعجيب أن صاحب التحقيق الأخير لم يعن نفسه بالبحث عن التحقيق الأول الذي تقدمه بأحد عشر عاما تقريبا، والذي كان متداولا ومتوفرا حتما في

(1) مقدمة كتاب شجرة المعارف، تحقيق: الأستاذ إياد الطباع، دار الطباع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1410هـ/1989م، ص: 36.

المكتبات العامة ومعارض الكتب. ولقد عجبت كثيرا حين عثرت في مقدمته (ص: 81) على قوله: "مع العلم أن للكتاب سابقة بتحقيق إياد خالد الطباع، صدرت عن دار الفكر بدمشق، لم أقف عليها". قلت: الله أكبر، ما شاء الله! ما هذا الذي أقرأ؟! أي كسل وأي تفريط هذا؟ أدار الفكر في دمشق، أم في كوكب أو قل في مجرة غير مجرتنا؟ فلو قام هذا المحقق الأخير بهذا الإجراء، لوفر على نفسه عناء كبيرا، وكان في إمكانه ترك هذا العمل، وتوفير وقته وجهده لتحقيق أثر علمي آخر، هذا إذا تبين له اكتمال التحقيق المتقدم عليه والتزامه بكل شروط المنهجية. أما إذا تبين له أنه تحقيق لم يستوف الشروط، ولم يلتزم بتلك المنهجية المتعارف عليها، فقد حق له إعادة التحقيق، ولكن بشرط الإشارة إلى من سبقه، وإلى الأسباب الموضوعية والفنية التي جعلته يعيد هذا التحقيق.

**هيكلية أو موضوعات الكتابين:**

**التحقيق الأول للأستاذ الطباع:**

ويتكون هيكله من:

1-**تمهيد** شغل (46) صفحة، وهو قسم دراسي تناول سيرة المؤلف، ومترجميه، ومؤلفاته، والكتب المنسوبة خطأ إليه،ثم وقفة مع مضمون الكتاب المحقق، ثم النسخ المعتمدة في التحقيق والتحقق من عنوان الكتاب ونسبته، ثم منهج التحقيق، ثم رموز أي صورة لبداية ونهاية النسخ المعتمدة في التحقيق.

2-**النص المحقق**، وهو عشرون بابا، في (429) صفحة. وقد ذيلت صفحاته بهوامش التحقيق بنوعيها: المقارنة بين النسخ المعتمدة، والتخريج والتوضيح والتعريف والإحالة إلى مختلف المصادر والمراجع؛ دون فصل بين النوعين.

3-**الفهارس الفنية** لآيات القرآن، والأحاديث والآثار القولية والفعلية، والأعلام، والجماعات، والأماكن والأيام، والشعر، والتعريفات، ثم مصادر التحقيق، ثم مؤلفات المؤلف، ثم الموضوعات ألفاظ الفصول، ثم فهرس التمهيد، ففهرس المحتويات. وقد شغلت هذه الفهارس الصفحات من (431) إلى (502).

**أما التحقيق الثاني للأستاذ ابن عكاشة،** فهو يتكون من الهيكل الآتي:

1-**مقدمة التحقيق:** (من ص:5 إلى ص:85)، وهي تمثل القسم الدراسي للتحقيق، وقد تناولت: مصادر ترجمة العز، ثم الترجمة ذاتها، ثم مصنفاته، وما نسب خطأ إليه، ثم توثيق نسبة الكتاب، فالتوثيق العلمي للنسخة المعتمدة، ثم منهج المؤلف، ثم منهج المحقق في الكتاب، تليه صورة ضوئية للوحة العنوان وللورقتين الأولى وما قبل الأخيرة للمخطوط.

2-**النص المحقق،** وهو في 382 صفحة، مذيلة بهوامش التحقيق، وليس من بينها الفروق بين النسخ، لأن المحقق لم يعتمد إلا على نسخة واحدة، فإذا اعترضته مشكلة فيها من محو أو سقط أو غموض أشار إليه في الهامش واجتهد في معالجته.

3-**الفهارس العلمية:** (387–500) وهي هنا أربعة فقط؛ فهرس آيات القرآن، وفهرس الأحاديث النبوية، وفهرس الفصول والأبواب، وفهرس الموضوعات.

ولكي نتمكن من إجراء مقارنة دقيقة بين العملين، ونخلص من خلالها إلى نتائج محدودة واضحة، ومن ثَمَّ إلى أحكام صحيحة في نهاية المطاف، لابد لنا من وقفة متأنية فاحصة لكل جزئية في تلك الأقسام الرئيسية الثلاثة من كل كتاب.

**القسم الدراسي:**

**الأول: ترجمة أو سيرة المؤلف:**

أول ملاحظة تبدو للدارس المقارن هنا هي أن هناك بونا شاسعا بين طريقتي المحققين الفاضلين. فطريقة الأستاذ الطباع في ترجمته للعز تحكمها منهجية واضحة تعتمد استخلاص المعلومات المطلوبة من مختلف المصادر والمراجع، ثم تنسيقها وترتيبها عنصرا بعد عنصر، فجاءت في هيئة عصرية، عكست جهد الباحث المستخلص والعارض المحلل، فبرزت من خلالها شخصية الكاتب.

أما طريقة الأستاذ ابن عكاشة، فهي على نقيض ذلك، إنما نسخ حرفي للنصوص، واقتطاع من مختلف المظان القديمة. فبدلا من أن يسبك المحقق تلك

المعلومات ويربط فيما بينها ويقارن ويجعلها نسيجا واحدا، أراح نفسه فقدم لنا ترجمة جاهزة من الذهبي في "سير أعلام النبلاء"، وأعقبها بعبارات القدماء في الثناء بحرفيتها مبعثرة دون توحيد وربط، أو تحليل ومقارنة. وقد أدى ذلك إلى تكرار العبارات والأوصاف والتقريرات التي اعتاد المترجمون القدامى أن ينقلها المتأخر منهم عن المتقدم دون تمحيص أو نقد في غالب الأحيان. لذلك جاءت ترجمة ابن عكاشة تلفيقية ساذجة،تفتقد المنهجية المعاصرة في كتابة مثل هذا الجزء من مقدمات التحقيق العلمي الرصين.

وقد صدّر الأستاذ ابن عكاشة تمهيده بثبت لعدد من المصادر والمراجع القديمة والحديثة التي ترجمت للعز، واختار أن يرتبها هجائيا؛ وكان الأولى أن يكون ترتيبها زمنيا، وأن توضع التراثية أولا، ثم تليها الحديثة والمعاصرة.وبذلك يتمكن الدارس من إدراك الفروق بين المترجمين وطرق نقل المتأخر منهم عن السابق، ومدى دقتهم في ذلك.

**محتويات هذه الترجمة:**

ما تقدمه أية ترجمة في مثل هذا المجال من معلومات، وما تمتاز به من دقة وتمحيص ومقارنة وتوثيق، هو جهد متفاوت بين الدارسين. والدارس المنهجي الملتزم لا يدخر وسعا في تحقيق ذلك؛ ومع ذلك فكلما ازداد اطلاعه، وأعاد النظر فيما كتب، احتاج إلى التنقيح والتصويب والزيادة، وهو أمر طبيعي، وحقيقة لا يختلف فيه اثنان.

وإكبارا مني للجهد المتميز الذي بذله الأستاذ إياد الطباع في تمهيده، وعنايته بترجمة العز بن عبد السلام، عكفت عليها منذ عهد بعيد، بالنظر والمراجعة، وكتبت دراسة عنها أرسلتها إلى الأستاذ الطباع لينشرها في مجلة مؤسسة جمعة الماجد حيث كان يعمل هناك. ولما لم أتلق جوابا، نشرتها في العدد (19) من مجلة كلية

الدعوة الإسلامية في طرابلس[1]. وقد وفرت علي تلك الدراسة استعراض ما فيها من ملاحظات – هنا.

أما ملاحظاتي عما كتبه الأستاذ أبو عبدالله بن عكاشة،؛ فتتلخص في الآتي:

**أولا: إحصاء مصنفات العز وتمحيص نسبتها:**

1- **أحكام الجهاد وفضله:** وهو كما ذكر بروكلمان: "وفضائله" قلت إنه لم يرد له ذكر في تراجم العز القديمة، ولعله جزء من أحد كتبه الأخرى، وقد يكون لشخص آخر يشاركه الاسم واللقب. ولكن أفادني بعد سنوات الأستاذ الطباع في رسالة شخصية بتاريخ: 29 جمادى الأولى 1418هـ أنه حققه، ويصدر في سلسلة مؤلفات الإمام العز التي قدمها إلى المكتبة العربية، شكر الله سعيه. وهذا معناه أن الكتاب فعلا للعز. كذلك وجدت أن هذا الأثر حققه وعلق عليه الدكتور نزيه حماد، وصدر عن دار الوفاء بمكة المكرمة في 1986م، ولكن لم أحظ بالاطلاع عليه[2]. أقول كان في إمكان الأستاذ ابن عكاشة الذي أصدر تحقيقه لشجرة المعارف عام 2000م أن يقف على تحقيق الأستاذ الطباع لهذا الأثر، ويفيد منه لو أنه فتش وبحث.

2- **مجاز القرآن:** ويعرف بالإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز. وقد ساق لنا الأستاذ ابن عكاشة بشأنه معلومات كثيرة طيبة تعادل تقريبا ما لدى الأستاذ الطباع في مقدمة تحقيقه لشجرة المعارف ص:22.

أما هنا فإني أضيف إلى ما ساقه الأستاذان الفاضلان أن مجاز القرآن هذا قمت بتحقيق قسمه الأول على ست نسخ مخطوطة، وهي المتوفرة في مكتبات العالم، وذلك في جامعة إكستر بجنوب بريطانيا عام 1984م، ثم حققه كاملا على

(1) مجلة كلية الدعوة، العدد (19).

(2) مجاز القرآن للعز بن عبد السلام، تحقيق: د.محمد بالحاج، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، 1401هـ/1992م، ص: 31.

ثـلاث نسـخ فقـط الـدكتور مصـطفى محمـد الـذهبي، ونشـره في لنـدن عـام 1419هـ/1999م؛ ودون حتى الإشارة إلى النسخ الأخرى المتوفرة في مكتبات العالم.

أما تحت عنوانه الآخر: "الإشارة إلى الإيجاز... فقد نشر لأول مرة في إسطنبول عام 1313هـ نشرة رديئة جدا، ثم أعيد تصويرها في دمشق أولا ثم في المدينة المنورة في أواسط القرن العشرين. ثم اعتنى بطبعها والتقديم لها رمزي سعد الدين دمشقية في دار البشائر الإسلامية، بيروت في 1408هـ/1987م. ومن العجيب ما قاله الأستاذ رمزي في مقدمته ص: (ب) ونصه: "ولما كانت طبعة إسطنبول طبعة نفيسة مصححة على نسخة مخطوطة مقابلة على أصل المؤلف، رأيت من المفيد إعادة نشرها كما هي دون تنضيد حروفها، لما قد يرتب على ذلك من أخطاء جديدة تلافاها مصححوا (كذا) الطبعة رحمهم الله". والله يشهد إنها مثقلة بالأخطاء في آيات القرآن، وبالتحريف والسقط وسوء الترتيب والغموض.

أما في جامعة الأزهر، فقد حقق الكتاب بالعنوان نفسه محمد حسن محمد فارس (وعلى الغلاف: محمد بن الحسن بن إسماعيل، وهو أمر محير) اعتمادا على أربع نسخ، ودون حتى الإشارة إلى النسختين الأخريين الموجودتين في العالم. وهو تحقيق قاصر جدا، ومخالف لكثير من الشروط والمتطلبات العلمية، ومتخم بالأخطاء في الآيات القرآنية، والسقط وكثير من العيوب. وسامح الله اللجنة العلمية التي أجازته وشاركت الطالب أوزاره التي يغص بها الكتاب. وعلى كل حال، فلي دراسة مفصلة ومستقلة في نقد هذا التحقيق. وقد أشار الأستاذ الطباع إلى أن هناك دراسة للماجستير بعنوان: "دراسة كتاب الإشارة إلى الإيجاز" في قسم اللغة العربية بجامعة الزقازيق، للطالب السيد عبد السميع، بإشراف الدكتور محمد زغلول سلام[1].

3- **الألغـاز فـي النحـو**: وهـو أثـر لم ينسـبه أحـد مـن القـدماء للعـز باسـتثناء السيوطي!. أما الأستاذ الطباع فلم يأت على ذكره ألبتة.

(1) مقدمة الأستاذ الطباع لشجرة المعارف، ص: 22، هامش (1).

4- **أمالي عزالدين بن عبدالسلام**: ويلاحظ أن ما أورده الأستاذ ابن عكاشة من معلومات عن هذا الكتاب هي نفسها تقريبا عند الأستاذ الطباع، الذي أخذها من مظانها الأصلية مباشرة، ولم ينقلها عن مراجع ثانوية كما فعل الآخر.

5- **قصيدة من 33 بيتا من الوافر في مدح الكعبة**: هكذا ساقه الأستاذ ابن عكاشة، وأشار ص: (50) إلى إنكار الدكتور علي الفقير إياه لعدم وجوده في المصادر القديمة، ثم قال: "وفي رأيي أن هذا لا يكفي لرده"، وأقول هنا إنه من خلال الشريط المصور الذي حصلت عليه من إحدى المكتبات الأوربية تبين لي أن هذا الأثر، والأثر الآخر الموسوم ب"قصة وفاة النبي" ﷺ، لا علاقة لهما بالعز سلطان العلماء[1]. أما الأستاذ الطباع فلم يتجاوز الإشارة إلى أنه لم يرد ذكره لدى القدماء.

6- ملحة الاعتقاد: وقد لاحظت في تحقيقي لمؤلفات العز أن السبكي في طبقات الشافعية الكبرى ذكر أن الشيخ عبد اللطيف بن العز بن عبد السلام هو الذي كتب عن أبيه "ملحة الاعتقاد" هذه، وأن هذا وهم منه نقله عنه آخرون؛ منهم الداودي من القدامى، والوهبي من المعاصرين، وأن الصواب هو شقيقه محمد[2].

أما الأستاذ الطباع فقد ذكرها من بين مصنفات العز، وأشار في الهامش إلى أن القدامى الذين نسبوها إلى العز، وإلى نسخها الموجودة في العالم، وإلى أن جزءا منها طبع ضمن رسالة "إيضاح الكلام فيما جرى للعز بن عبدالسلام في مسألة الكلام" في دار الأنوار بالقاهرة، سنة: 1370هـ[3].

وأضيف هنا أن هذه الرسالة عني بتصحيحها والتعليق عليها حسن السماحي سويدان، ونشرتها دار القادري في دمشق في: 1413هـ/1993م، ثم كتبت عن هذه النشرة مراجعة نقدية نشرتها مجلة كلية الدعوة في طرابلس الغرب في العدد (14) ص: 603 وما بعدها.

(1) مقدمة مجاز القرآن، تحقيق: د. بالحاج، ص: 36.

(2) المرجع السابق، ص: 28.

(3) مقدمة تحقيق شجرة المعارف للأستاذ الطباع، ص:24، هامش: (4).

7- **نبذة مفيدة في الرد على القائل بخلق القرآن**: أشار ابن عكاشة إلى أنه لم يقف عليها، وأن الدكتور الذهبي ذكرها. وذكرها الأستاذ الطباع، وأشار إلى وجود نسخة منها في دار الكتب المصرية. وأضيف هنا أن أحدا من القدماء لم ينسبها إلى العز، ولعلها جزء من أحد كتبه.

8- **نهاية الرغبة في آداب الصحبة**: اكتفى الأستاذ الطباع بالإشارة إلى نسخة لهذا الأثر في مكتبة باريس؛ وهذا صحيح، لكنني تمكنت من معرفة مؤلفه في دراستي المنجزة في بريطانيا عام: 1984م، وهو أبو عبدالرحمن محمد بن الحسين بن محمد بن موسى الأزدي السلمي (ت: 412هـ/1021م)[1].

9- **وصية الشيخ عزالدين**: أشار الأستاذان ابن عكاشة والطباع إلى أنها موجودة في الظاهرية... وأضيف هنا أن الدكتور الزحيلي أشار إلى أن الدكتور علي الفقير أكد أنها بهذا العنوان هي لابن غانم المقدسي (ت: 678هـ/1279م)، ولا تصح نسبتها إلى العز سلطان العلماء[2].

والملاحظ أن ما عدده الأستاذ ابن عكاشة من آثار العز هي 44 عنوانا ثابتا، و13 عنوانا مما نسب إليه وهو لغيره، على حين أحصى الأستاذ الطباع منها 39 عنوانا ثابتا، و13 عنوانا من المنسوب إليه خطأ، أي: العز.

وبهذا الجهد المضني الطيب أسهم الرجلان، شكرا لله سعيهما، بجهد متميز بين سائر الجهود التي عالجت جانب مصنفات العز وبذلا ما أمكنهما لإحصائه وتحقيقه والتعريف به. ومن الطبيعي أن يكون عملهما وأي عمل تحقيقي آخر، وهذه الدراسة التي أقدمها هنا، هدفها المراجعةُ والتدقيق والإضافة والتصويب باستمرار.

**ثانيا: التعريف بالكتاب المحقق:**

ما تتطلبه المنهجية الحديثة عادة في معالجة هذا القسم أكاديميا هو أن يتضمن تعريفا بموضوع الكتاب المحقق: هيكله، وأهميته العلمية، ومرجعياته التي

---

(1) مقدمة تحقيق شجرة المعارف للأستاذ الطباع، ص: 34.

(2) العز بن عبد السلام، للدكتور محمد الزحيلي، ط/2، دار القلم بدمشق، هامش ص: 141.

استند إليها، ومنهجه في البناء والعرض والتحليل، وآراء العلماء والدارسين فيه، وتأثيره فيمن تلاه من المؤلفين؛ كل ذلك في اقتضاب وتركيز، وحسن عرض وتوثيق. بيد أن كثيرا من المحققين غير الأكاديميين لا يلتزمون بذلك، وإنما يجتهدون في التناول، وغالبا ما تأتي اجتهاداتهم قاصرة وبعيدة عن تلك المنهجية.

وعلى كل حال، فقد اشتمل هذا التعريف لدى الأستاذ الطباع على أربعة عناصر، هي: مفهوم شجرة المعارف وفروعها، ونظرة العز في الدعوة، وآراؤه في تربية الأولاد، وفضائل الكتاب أي تقريظ العلماء إياه، ثم منهج تأليفه؛ وذلك خلال سبع صفحات (31-37) من المقدمة.

أما الأستاذ ابن عكاشة فقد وضع لكل ذلك عنوانا يمثل عنصرا واحدا تقريبا؛ هو: "منهج العز بن عبد السلام في كتابه شجرة المعارف" دون تنسيق الموضوع إلى عناصر مستقلة بارزة، ولم يتعد فيه الاستعراض المركز والمقتضب لمقدمة العز وفصول كتابه هذا في أربع صفحات فقط.

وبذلك يلاحظ الناظر في التعريفين أن أولهما أفضل بكثير؛ ومن وجوه عدة من الثاني، وكان في وسع الأخير أن يفيد من السابق، ويفضله من كل الوجوه، لو أنه لم يتجاهله هذا التجاهل المجحف. ومع أن الدكتور الزحيلي تحدث في اثنتي عشرة صفحة عن شجرة المعارف حديث المحلل المتأمل الناقد[1]، فقد أهملها الأستاذ ابن عكاشة دون المعلومات الغزيرة الأخرى التي استقاها من هذا المرجع ولم يشق بالبحث عنها في مظانها الأصلية.

**ثالثا: توصيف النسخ وتعيين منهج التحقيق:**

وهذا نرصد الملاحظات الآتية:

1- فصل الأستاذ ابن عكاشة بين توثيق نسبة الكتاب وما سماه بالتوصيف العلمي للنسخة المخطوطة، وبين منهج العمل في الكتاب، وذلك بحشر موضوع

(1)العز بن عبد السلام، للدكتور محمد الزحيلي، ص: 299-311.

مختلف هو منهج العز في تأليف الكتاب. وهذا اضطراب في بنية العمل، ما كان ينبغي له أن يكون.

2- بينما اعتمد الأستاذ الطباع ثلاث نسخ مخطوطة، واستنفد جهده في البحث عن غيرها، اكتفى الأستاذ عكاشة بنسخة يتيمة، ولم يعن نفسه بالبحث عن سواها. وهو موقف شاذ في مجال تحقيق التراث. فالطبيعي والمفروض أن المحقق المتأخر يركن إلى نسخ أكثر وأوثق مما لدى السابق، وليس العكس. وقد ترتب على هذا المسلك السلبي نتائج ملموسة في بنية النص الملحق عند الأخير، ما كان لها أن تقع لو أن صاحبها لم يتجاهل عمل سلفه وبنى تحقيقه على أساسه.

3- من المثير والمؤسف معا أن يفتتح الأستاذ ابن عكاشة توصيفه معترفا بأن "للكتاب ثلاث نسخ مخطوطة ذكرها بروكلمان... إلخ"، ثم يقول: "لكن لم أستطع الحصول إلاّ على نسخة الأسكوريال فقط". وهو كما يقال: "عذر أقبح من الذنب" وإلا كيف يتأتى للمحقق الأول قبل عشرين سنة من بدء التحقيق الأخير أن يتحصل على ثلاث نسخ وكان يتوق إلى المزيد، ويعجز هذا عن ذلك، مع ما صارت إليه وسائل الاتصال والاطلاع والحصول على المطلوب من سهولة وسرعة عند مختتم القرن العشرين، كما هو معلوم.

4- اكتفى المحقق الأخير بالحديث فقط عن نسبة الكتاب إلى العز، ولم يتعرض إلى البحث عن صحة عنوانه. وهذه نقيصة لم تقع من المحقق الأول وهو الأستاذ الطباع الذي محص الأمرين بدقة وشمول.

5- اعتمد الأستاذ الطباع نسخة (ب) من مكتبة برلين أصلا، وهي مقابلة، وقد كتبت في حياة العز سنة 647هـ، أي قبل رحيل المؤلف من دمشق إلى القاهرة، وقابل بها النسختين الأخريين؛ طبقا للمنهجية المتعارف عليها.

6- أما ثالثة الأثافي فهي اعتراف الأستاذ عكاشة بأنّ نَسخ الكتاب –وهي عملية دقيقة هو المسؤول الأول والوحيد عنها– قد حملها شخص آخر، يقول: "قام

بنسخ أكثره أخي أبو عبدالرحمن محمود بن أبي زيد". فإذا كان هذا الأخ الكريم قد تجشم عناء النسخ، ثم قاسم المحقق عناء المقابلة، وتحمل عناء عزو الآيات القرآنية، فلماذا حرمه المحقق حق مشاركته وإبراز اسمه معه على غلاف الكتاب؟؟ أليس هذا هضما لحق الآخرين؟؟؟

وعلى كل حال، فالمقارن بين المحققين الأسبق والأخير في هذا المبحث يجد بونا شاسعا بينهما من كل الوجوه. ولو أخلص الأخير لعمله العلمي وقدر خطورته، وانطلق من حيث انتهى المحقق الأول، لما جاء عمله ضعيفا بهذه الصورة.

**الثاني: النص المحقق:**

**أولا: متن الكتاب:**

علمنا مما تقدم أن المحقق الأول وهو الأستاذ الطباع اعتمد على ثلاث نسخ، وهي غاية الموجود والمعروف في مكتبات العالم، وأن المحقق الأخير وهو الأستاذ ابن عكاشة لم يتعب نفسه واكتفى بالاعتماد على نسخة واحدة فقط. والحق أن الرجلين أجهدا نفسيهما واجتهدا قدر وسعهما في خدمة النص، ولكن نتيجة أن التحقيق الأخير اعتمد على نسخة واحدة، فقد وقع فيه اضطراب في ترتيب بعض أجزاء النص، وفي قراءة بعض الكلمات، وفي حدوث بعض السقط. وهذه أهم ملاحظاتي على التحقيقين في هذا الجانب:

1- هناك خلل مؤسف في ترتيب بعض فصول الباب الأول في تحقيق الأستاذ ابن عكاشة نتيجة اعتماده على نسخة واحدة —كما عرفنا— فيها اضطراب في ترتيب اللوحات، لكن المحقق ومساعده في النسخ والمراجعة لم يفطنا إلى ذلك، وظنا أن هناك سقطا في السياق، فجاءت الإشارة إلى ذلك في هامش ص:27، وص:37. وقد سبب ذلك الاضطراب انقطاعا في السياق ص:34 س:4 لم يفطنا إليه كذلك، ولكي يستقيم المعنى ويتسق السياق لابد من ربط نهاية ص:27 بما جاء في السطر الثالث من ص:34 بعد الخط المائل (/)، ثم ربط ما جاء قبل هذا الخط المائل بما جاء في السطر الثالث ص:37 بعد الخط

المائل أيضا. وبذلك تترتب هذه الفصول في سياقها الصحيح كما جاءت في النسخ الثلاث التي قام عليها تحقيق الأستاذ الطباع.

2- هناك عدة مواضع حدث فيها سقط من سياق النص في التحقيق الأخير؛ نتيجة اعتماد هذا التحقيق على نسخة الأسكوريال وحدها، من هذا القبيل سقوط ثماني كلمات من السطر الثاني من النص المحقق ص:5، ولم يفطن له المحقق، وهو موجود في التحقيق الأسبق ص:3 من متن الكتاب. ومن ذلك سقوط جزء من الآية:7 من سورة المائدة، وجزء من الآية:231 من سورة البقرة، فتداخلت الآيتان في ص:77 دون شعور المحقق، وسقط عنوان: "فصل في ذكر الكتاب للعمل بما فيه"، ثم سقطت أيضا ست كلمات من النص، وكل هذا الساقط عوضه المحقق الأسبق من النسختين الأخريين؛ وهو موجود في ص:88 لديه.

وفي ص:103 سقط من التحقيق الأخير: "فصل الغفلة عن الطاعات" لعدم وجوده في نسخة الأسكوريال، ومكانه تحديدا بعد: "فصل في غفلة عن لقاء الله" كما هو في التحقيق الأسبق ص:115، ومن ذلك كلمة "القوم" في فصل: في خوف القوم على الطاعة" من ص: 115، وصوابها: "اللوم" كما في التحقيق الأسبق ص:128.

وفي صفحة: 148 من التحقيق الأخير حدث سقط بقدر ثلاثة أسطر، في السطر 13 قبل عبارة: "وقال ﷺ" إلى عبارة: "ليحنكه فوجده"، وبذلك سقط عنوان: "فصل في مباشرة الدواب بالإحسان". وهذا المفقود كله موجود في التحقيق الأسبق ص:169.

وفي صفحة 310 من التحقيق الأخير سقط: "فصل في الشكر على النصر" وهو يشكل سطرا ونصفا تقريبا، وهو موجود في التحقيق الأسبق ص: 353، وغير هذا كثير.

3- وضع المحقق الأخير عبارة: "من ثمار حب الواحد القهار" ضمن عنوان: "فصل في مقت الكفار" ص: 87؛ مع أنها في الأصل واردة في السطر الرابع من هذا العنوان بعد آيتين كريمتين من القرآن، كما جاء في التحقيق الأسبق ص:99.

4- اجتهد المحقق الأخير في قراءة بعض الكلمات لكن لم يصب الصواب؛ منها على سبيل المثال: كلمة "متابعتهم" في السطر الرابع من أسفل ص:7، وصوابها: "ومساعدتهم"، وكلمة "يتعلق" من "فصل فيما يتعلق به العلم"، والصواب كما في التحقيق الأسبق ص: 23 "يتخلق"، وكلمة "معرفة" الواردة في ص: 29، السطر الرابع، وصوابها "معرفته" لكي يستقيم المعنى، وكلمة "الحسنات" في عنوان: فصل في الإعراض عن الحسنات" عند السطر الرابع من ص: 103، والصواب: "في الحساب" كما في التحقيق الأسبق ص: 116، وكلمة "القنوت" في "فصل في اليأس والقنوت"، والصواب "القنوط"، وهو ما ورد في التحقيق الأسبق ص: 120، ومنه عنوان الباب الرابع عشر ص: 259، وهو "في المناهي في الظاهر، وهي فعلية قولية"، والصواب كما هو في التحقيق الاسبق ص: 297 "في المناهي الظاهرة، وهي فعلية قولية".

5- لم يوفق الأستاذ الطباع في التحقيق الأسبق القائم على ثلاث نسخفي قراءة بعض الكلمات لتعطي معناها الدقيق، وعلى حين جاء تصوابا في التحقيق الأخير القائم على نسخة واحدة. من ذلك: كلمة "فضلت" في "فصل في النظر إلى من فضلت عليه في الدنيا"، والأنسب "فضل"، ومنه "فصل في الاقتصاد في العبادة" سقط من سياق المتنص: 362، وهو موجود في التحقيق الأخير ص: 319، ومن ذلك كلمة "الميثاق" في "فصل في ذكر الميثاق من غير شكاية" ص: 374، وصوابها كما في تحقيق ابن عكاشة :"المشاق"، ومنه كلمة "التخيل" في "فصل في التزين والتخيل"ص: 376، والصواب كما في التحقيق الأخير ص: 330: "التجمل" وهو الأليق، ومنه كلمة "بالعقل" في "فصل في

الإخبار بالعقل بناء على الظن" ص: 386، والصواب كما في التحقيق الأخير ص: 341 "بالفضل" وهو الأدق، ومنه كلمة "التصنع" من "فصل في التصنع" ص: 387، وصوابها كما هو في التحقيق الأخير ص:342: "التشبع"، ومنه كلمة "التفتيت" من "فصل في تفتيت المال" ص: 390، وصوابها كما في التحقيق الأخير ص: 344: "تعييب المال"، ومنه كلمة "الجهال" من عنوان الباب 17 هو "في الإحسان المتعلق بالجهال"، والصواب كما في التحقيق الأخير: "بالجهاد" وهو المناسب لمعنى السياق، ومنه كلمة "التنفير" من "فصل في التنفير وبذل الأنفس والأموال" ص: 394، والصواب كما في التحقيق الأخير ص: 349: "النفير" وهو صحيح.

6- ند على المراجع اللغوي لعمل الأستاذ ابن عكاشة عدد من الأخطاء، منها على سبيل المثال وفي حدود خمس حجم الكتاب فقط مايأتي:

- بيت الشعر الوارد في نهاية ص: 34 من مقدمة التحقيق، عجزه مختل الوزن، وينقصه ألف الإطلاق بعد حرف الروي.
- جاء في نهاية ص: 49 من المقدمة نفسها ما نصه: "طبع الكتاب طبعتان"، وواضح ما فيه من خطأ لغوي.
- كتب صدر البيت في ص: 37 من النص المحقق هكذا: "فما هو إلا أن أراها فجأة" والصواب "فجاءة" لكي يستقيم الوزن.

**ثانيا: هوامش الكتاب:**

نظر لضخامة عدد الملاحظات التي يقف عليها المراجع المدقق عند مقارنة هوامش التحقيقين، موضوع هذه المراجعة النقدية، اكتفيت هنا بعرض ما استخرجته في عجالة من هوامش ثلث الكتاب فقط، أي المقدمة والنص المحقق عند الأستاذ ابن عكاشة، وهو ما يقابل ربع الكتاب تقريبا عند الأستاذ الطباع.

وهذه أبرز الملاحظات:

1. إن تحقيق الأستاذ الطباع يمتاز بتوزيع المادة العلمية في فقرات دقيقة، تراعي الأفكار الرئيسية، والجزئية للنص. وقد حرص فيه على شكل الكلمات كلها تقريبا، ليعين القراء على القراءة الصحيحة، والوقوف على المعاني المقصودة كما حرص على تتبع كل المفردات أو العبارات التي تحتاج إلى شرح وتوضيح. أما التحقيق الآخر فليس فيه ذلك التوزيع الدقيق للفقرات، وقد أهمل فيه شكل الكلمات كلها، بما في ذلك النصوص القرآنية، والحديثية وسائر الآثار الأخرى.
2. على الرغم من الاهتمام الذي بذل في تحقيق الآيات القرآنية، وتخريجها في عمل الأستاذ ابن عكاشة فقد فاته كثير من النصوص القرآنية دون تمييز لها داخل المتن، ودون تخريجها. وهذا على نقيض ما نجده عند الأستاذ الطباع الذي حرص بدقة على تتبع كل آية، أو جزء من آية، أو حتى كلمة أو معنى يومئ إلى آية ما. وفي حدود 40 صفحة من النص المحقق الأخير وقفت على إهمال الآيات الكريمة الآتية:
   - آية 99 من سورة الأعراف، ص: 14، س: 6.
   - آية 84 من سورة الصافات، ص: 19، س: 4.
   - آية 26 من سورة المطففين، ص: 25، س: 13.
   - جزء من آية 269 من سورة البقرة، ص: 30، س: 8.
3. التزم الأستاذ الطباع في تتبع نصوص الأحاديث النبوية، وسائر الآثار النثرية والشعرية في تحقيقه بما التزم به في تقصي النصوص القرآنية، بل بأكثر من ذلك. وهو لم يكتف بالتخريج من الصحيحين إن كان الحديث فيهما؛ بل حرص على إثراء تخريجاته بمصادر ومراجع أكثر؛ وبملاحظات مفيدة. أما الأستاذ ابن عكاشة فقد جاءت تخريجاته محدودة في ما نال عنايته من تلك الآثار، وهي عناية تتسم بالعجلة وعدم الاهتمام بتأمل النص وتضمين المؤلف خلاله تلك الآثار، وهو ما أدى من ثم إلى تخطي عدد هائل منها على امتداد صفحات النص المحقق. ففي حدود الأبواب الثلاثة الأولى من النص أي في

حدود 40 صفحة من هذا التحقيق الأخير وقفت على الأحاديث النبوية المهملة في 12 موقعا الآتية:

- جزء من حديث في ص: 22، س: 4.
- جزء من حديث في ص: 23، س: 4.
- جزء من حديث وحديث آخر في ص:25، س: الأخير. وص:26، س:1.
- حديث في ص: 26، س: 14.
- حديثان في ص: 29، س:9، وس:13.
- حديث في ص: 30، س:5.
- حديثان في ص: 32، س:11، وس: 5 من أسفل.
- حديث في ص: 35، س: 16.
- حديث في ص: 36، س: 1، 2.
- حديث في ص: 39، س: 4.

4. اختار المحققان دمج الفروق بين النسخ مع الإحالات والتخريجات وسائر الملاحظات الأخرى، وعدم الفصل بين النوعين، علما بأن التحقيق الأخير لم يقم إلا على نسخة واحدة كما ذكرنا.

**الثالث: الفهارس:**

الفهارس هي ثالث الأقسام الأساسية التي ينبغي أن يشتمل عليها أي تحقيق علمي ملتزم، وقد أكدت المنهجية المعاصرة أهمية صنع الفهارس في تحقيق التراث، لكونها الوسيلة التي تخدم النص المحقق، وتجعل مادته العلمية ميسورة للباحثين والمراجعين، توفرلهم الوقت والجهد. وأيما تحقيق يهمل هذا الجانب، ولا سيما في الكتب التراثية ذات الأجزاء المتعددة، فإنما يعطل نفعها، ويزهد الباحثين والدارسين في استتعمالها.

وقد أدرك المحققان الفاضلان هذه الحقيقة، فبذلا مجهودا طيبا في صنع عدد من الفهارس، بيد أن هناك تفاوتا بينهما؛ فعلى حين وضع الاستاذ الطباع عشرة

فهارس متنوعة، استغرقت 96 صفحة، وضع الأستاذ عكاشة أربعة فهارس، غطت 113 صفحة.

والفهارس العشرة التي في التحقيق الأسبق هي: الآيات الكريمة، الأحاديث والآثار القولية والفعلية، الأعلام والجماعات والأماكن والأيام، الشعر، التعريفات، مصادر التحقيق، مؤلفات الإمام العز والكتب المنسوبة إليه، معجم الموضوعات وألفاظ الفصول، التمهيد، المحتويات.

أما الفهارس من التحقيق الأخير فهي: الآيات القرآنية، الأحاديث النبوية، معجم الفصول والأبواب، الموضوعات.

وهكذا يتضح لنا أن فهارس التحقيق الأسبق أكثر تنوعا وشمولا واستيعابا لمادة النص المحقق العلمية المتنوعة. هذا، ولا ننسى ما وقع من تقصير كبير من طرف المحقق الأخير في إهماله عددا هائلا من الآثار القرآنية والنبوية وغيرها، لم تحوها الفهارس الموجودة لديه.

وبعد، فهذه ملاحظات دفعني إلى رصدها ودراستها في هذه الصفحات اعتزازي وحبي للإمام العز سلطان العلماء الذي تشرفت بالأنس بآثاره العلمية سنوات من حياتي العلمية، ثم اعتزازي بما قدمه الأخ الأستاذ إياد الطباع من جهود مشكورة في تحقيق مؤلفات العز، ومن بينها كتاب شجرة المعارف موضوع هذه الدراسة المقارنة، ثم أملي في أن يطلع الأستاذ أبو عبد الله بن عكاشة على هذه الملاحظات ويفيد منها في تحقيقات تراثية أخرى.

وفق الله الجميع إلى ما يحب ويرضى.

والحمد لله رب العالمين.

# ظاهرة التخفيف في لغة العرب

د. سالم علي شليبك

لعل اللغة العربية هي من أكثر اللغات التي برزت فيها ظاهرة التخفيف، تخلصها من الثقل، وجرياً على ما تقتضيه بعض الأساليب من التغيير: كالحذف، والتسكين، والإعلال، والإبدال، والإدغام، والنقل، وغير ذلك من أنواع التصرف الذي تميز به الأسلوب العربي في أرقى صوره، وأحسن مراميه، وستتضح ظاهرة التخفيف هذه بدراسة نماذج منه في مواضع مختلفة، ليقف القارئ على سر هذا التغيير الذي هو من أهم خصائص الكلام العربي الفصيح.

**بعض مظاهر التخفيف:**

1- من مظاهر التخفيف في النطق التسكين، ويقابله التحريك، وكلاهما مرتبط بالشكل ولا يعتد بهما إلا إذا كانا في آخر حرف من الكلمة الذي هو موضع الإعراب والبناء.

والتسكين قد يجيء في حرف صحيح، وأكثر ما يكون في عين الكلمة اسماً أو فعلاً لقصد التخفيف ومنه تسكين العين في نحو: فخذ، وكتف، وعضد، وفي نحو: شهِد، وعَلِم من الأفعال فيقال: فخْذ، وكتْف، وعضْد، وشهْد، وعلْم إلخ، وإنما جاز تسكين العين هنا كراهة الانتقال من الأخف وهو الفتح إلى الأثقل وهو الكسر في الكلمة المبنية على الخفة وهو الثلاثي المجرد[1].

وقد يقع التسكين في حرف العلة، وذلك كثير كتسكين عين الفعل الأجوف الماضي نحو: قال وباع، وفي المضارع منه نحو: يقوم ويهيم، وتسكين العين

---

(1) شرح الشافية للرضي، 1: 42.

من اسم المفعول نحو: مقول، مبيع، والأصل قَوَلَ وبَيَعَ، ويَقْوُمُ ويَهْيِمُ، ومقُوول ومَبْيُوع، وهذا التغيير في الكلمات المتقدمة سواء كان بالقلب، أو بنقل الحركة من عين الكلمة إلى الساكن الصحيح قبلها قد أكسبها خفة لم تكن قبل ذلك.

والأول إعلال بالقلب، والثاني إعلال بالنقل حسب المصطلح الصرفي، وقد يجتمع الإعلالان في كلمة واحدة كما في المصدر من الفعل الرباعي المعتل العين نحو: إقامة، وإبانة، والأصل: إقوام، وإبيان، فنقلت حركة العين إلى الفاء، ثم قلبت الواو والياء ألفا، فالتقى ساكنان: العين وألف الإفعال، واختلف في المحذوف منهما، فسيبويه ومن معه يحذفون ألف المصدر، لأنها زائدة ولقربها من الطرف، والأخفش يحذف الساكن الأول: العين، تطبيقاً للقاعدة الصرفية عند التقاء الساكنين والأول حرف علة، فهو أحق بالحذف، ولكلٍّ حجةٌ وتعليلٌ.

ويقع التسكين أيضاً في معتل اللام من الأسماء والأفعال، فالأسماء المنقوصة وهي المعتلة بالياء نحو: الهادي، والداعي، يقال في إعرابها مرفوعة ومجرورة مثل: جاء القاضي، ومررت بالهادي، فالأول مرفوع بضمة مقدرة، والثاني مجرور بكسرة مقدرة: لثقل الحركة فيهما على الياء، وبهذا التقدير سكنت الياء وواضح أن القاضي، والهادي بالسكون أخف من القاضي. وظهرت الفتحة في النصب على الياء لخفتها، مثل قوله تعالى: ﴿ يَٰقَوۡمَنَآ أَجِيبُواْ دَاعِيَ ٱللَّهِ ﴾[1].

أما الاسم المقصور وهو المنتهى بألف ساكنة مثل: عيسى ونجوى فسكونه أصلي، والساكن لا يقبل الحركة، لذا قدرت فيه الحركات الثلاث.

ويشارك الفعلُ المعتلُ اللام الاسمَ في تقدير الحركة في موضعي: الثقل والتعذر، فالأول مثل: يدعو ويرمي، والثاني نحو: يسعى ويخشى، فالتسكين في المواضع المتقدمة كلها مظهر من مظاهر التخفيف سواء كان سكونا حياً، أو سكوناً ميتاً، كما مر بيانه فيما تقدم من المثل.

---

(1) الأحقاف: 30.

**ومن مظاهر التخفيف الإعلال**[1].

الإعلال سمة من سمات التخفيف سواء كان بالقلب أو غيره، وقد جاء في تعريفه: "أنه تغيير حرف العلة بالقلب أو الإسكان، أو الحذف للتخفيف"[2]. وبناء على هذا التعريف فإن الإعلال ثلاثة أنواع: إعلال بالإسكان، وإعلال بالقلب، وإعلال بالحذف، ولا يخرج الإعلال عن واحد من هذه الثلاثة، وأحرفه: الواو، والألف والياء.

والإعلال منه المقيس المطرد، وذلك عند توفر شروطه، مثل قلب الواو والياء ألفاً إذا تحركتا وانفتح ما قبلهما نحو: قال وباع، وغزا ورمى، ومنه الشاذ: وهو الفاقد للشرط، كقلب الياء همزة في مصائب ومعائش: جمعي مصيبة ومعيشة[3]. لأصالة الياء فيهما، وللوقوف على الأثر الذي يحدثه الإعلال في الكلمة العربية أذكر بعض صوره هنا من أنواعه الثلاثة: القلب، التسكين، الحذف.

**أولاً – الإعلال بالقلب**[4]:

يتحقق هذا النوع من الإعلال في مسألتين: الأولى قلب حرف العلة حرفاً من جنسه كقلب الواو والياء ألفاً إذا توفر شرط القلب فيهما.

والثانية قلب الواو والياء همزة في مواضع، وتشاركهما الألف في نحو: رسائل ووسائد، وكل ذلك ينضوي تحت قاعدة صرفية لا يشذ عنها إلا في بعض الكلمات القليلة التي ليس لها تأثير فيما وضع من القواعد الضابطة في مجال علم الصرف.

وقد تقدمت الإشارة إلى أن الألف في نحو: قال وباع، وغزا ورمى منقلبة عن الواو والياء وواضح أن صام، وهام أخف من صَوَمَ وهَيِمَ، ومثلُ ذلك يقال في غزا ورمى. فتأثير القلب في هذه الكلمات ونحوها من سمات الأسلوب العربي الفصيح، وهو قلب لازم لا مندوحة عنه، ولا مفر منه.

(1) المقتضب، 1: 95. ابن عقيل 2:

(2) شرح الشافية للرضي، 3: 6 وابن عقيل 4:211

(3) وبالهمزة قرأ خارجة بن مصعب هلى تشبههما بياء صحيفة. شواذابن خالويه 42.

(4) الهمع 6: 276، النحو الوافي 4: 757.

وأما قلب الواو والياء همزة وتشاركهما الألف في بعض المواضع فقد جاء في أربع مسائل:

1- أن تقع الواو أو الياء عينا لاسم فاعل فعل أُعِلّت فيه، نحو: حائل وهائم من حال وهام، والأصل حول وهيم فأُعلّتِ الواو والياء في الماضي حال وهام، ثم أعلت الواو والياء تبعاً للفعل لوقوعهما عينا لاسم الفاعل حائل وهائم، وهذا القلب لابد منه طلباً للخفة وهروباً من الثقل الذي ينفر منه البناء العربي، ولا يتقبله بحال.

2- ويقع هذا الإعلال في كل واو أو ياء تلت ألف الجمع الأقصى، وهي في المفرد مدة زائدة مثل: حلوبة وحلائب، وصحيفة وصحائف، ومثل ذلك قلب الألف في نحو: رسالة ورسائل، ولم تقلب الياء في معيشة ومصيبة لأصالة الياء في المفرد، فقيل فيهما معايش، ومصايب. وقالوا: معائش ومصائب، وهو شاذ وقليل لا يعول عليه. وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك.

3- ونلحظ هذا الإعلال في الواو والياء المتطرفتين إثر ألف زائدة نحو سماء وبناء والأصل سماو وبناي، والقلب فيهما من دواعي التخفيف أيضاً.

4- وختام هذه المسائل التي جاءت فيها الهمزة بدلاً من الواو أو الياء هي أن تقع إحداهما ثاني حرفين لينين بينهما ألف الجمع الأقصى كما في جمع أول ونيف، فيقلب حرف اللين الثاني في الجمع همزة نحو: أوائل، ونيائف، والأصل: أواول ونيايف[1]، وهذا القلب مظهر من مظاهر التخفيف في المسائل كلها، وعدم الأخذ به عيب مذموم وأمر مرفوض مخلٌّ بفصاحة الأسلوب العربي.

**ثانياً – الإعلال بالتسكين**[2]:

الإعلال بالتسكين، أو النقل: وهو نقل حركة الحرف العليل إلى الساكن الصحيح قبله للتخفيف، إذ الحركة تثقل على الحرف العليل، والحرف الصحيح أولى

(1) ابن عقيل، 2: 525.

(2) ابن عقيل 2: 525. والتصريح 2: 393. والهمع 6: 273.

بحمل الحركة، وأكثر ما يكون هذا الإعلال بنقل حركة عين الكلمة إلى الفاء، ويطرد ذلك في المواضع الآتية:

1- في الفعل المضارع من الأجوف نحو: يقول ويهيم، والأصل يَقْوُل ويهيِم بضم الواو، وكسر الياء، والصورة بعد النقل أخف من الأولى، وهذا واضح يدرك بأدنى تأمل.

2- ومما نقلت فيه حركة العين إلى الساكن الصحيح مصدر الفعل الأجوف على وزن الإفعال، أو الاستفعال نحو: "إقامة واستقامة، وإبانة واستبانة، والأصل: إقوام واستقوام، وابيان واستبيان، فسكنت العين عند نقل حركتها إلى ما قبلها، والتقت مع ألف المصدر ساكنة، فحذفت إحدى الألفين، وعوض عنها التاء في الآخر، وتقدم الخلاف في المحذوف منهما بين سيبويه والأخفش، ووزن إقامة عند سيبويه (إفعلة) وعند الأخفس (إفالة) والناظر في أصل الكلمة، وما دخلها من نقل وحذف يدرك المقصود من هذا التغيير، وما صحبه من تعويض التاء، وقد يستغني عنها بالمضاف إليه كما في قوله تعالى: ﴿وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ﴾[1].

3- وجاء نقل الحركة للتخفيف في اسم المفعول من الأجوف نحو: مقول ومبيع[2]، والأصل مقوول ومبيوع بضم الواو والياء فيهما، وبعد النقل صارا مقولا ومبيعاً بقلب الضمة في مبيع كسرة لمناسبة الياء، وبقيت الضمة في مقول؛ لأنها تناسب الواو.

**ثالثاً – الإعلال بالحذف**[3]:

تدور مسائل الإعلال مع أحرف العلة: قلباً وتسكيناً وحذفاً، وتشاركها في ذلك الهمزة في بعض المواضع، وما خرج عن ذلك فلا يعد من باب الإعلال. والإعلال بالحذف منه ما هو مقيس مطرد، ومنه ما هو شاذ نادر الورود في لسان

---

(1) النور، 36.
(2) ابن عقيل 2: 528. النحو الوافي 4: 794.
(3) التصريح 12:595. النحو الوافي 4: 800.

العرب، والأول ما كان لعلة صرفية، والثاني الحذف الاعتباطي، وهو حذف لا ينضبط تحت قاعدة الحذف الصرفية، وليس لوجوده سبب إلا التخفيف، وقبل إيراد نماذج للإعلال بالحذف أوضح الفرق بين الحذف والإضمار؛ فالمبتدئون من الطلاب لا يفرقون بينهما، ويظنون أن الحذف والإضمار شيء واحد. وحقيقة أمرهما أنهما مختلفان اختلافاً كلياً، فالمحذوف معدوم والمضمر موجود، ويوضح الفرق بينهما أمر الفاعل في نحو: قم وطالما، فقم فعل أمر وفاعله مضمر تقديره أنت، وطالما فعل ماض مكفوف بما فاعله محذوف. ولهذا اعتبرت (قم) جملة من فعل ظاهر، وفاعل مضمر، وطالما فعل وحرف ولا فاعل هنا.

**نماذج من الحذف المقيس:**

أشرت فيما سبق إلى أن الحذف المقيس هو الذي ينضبط تحت قاعدة صرفية، ومن هذه القواعد حذف فاء المثال الواوي المكسور العين[1]، من المضارع نحو: وعد يعد، ووزن يزن، ووصل يصل، الخ، ووزن المضارع بعد التخفيف يعل، وأصل يعد، ويزن: يوعد ويوزن، فالواو هنا لا تطيق البقاء في هذا الموضع لوجودها بين ياء وكسرة، ويعبر المبتدئون عن ذلك بوقوعها بين (عدوتيها) الياء والكسرة، وهو سبب الثقل في الكلمة وبحذف الواو خفت الكلمة، وصارت قاعدة لحذف الواو إذا وقعت هذا الموقع، ولم يقف الحذف عند المضارع، وإنما سحبوا ذلك على فعل الأمر والمصدر من هذا الفعل، فقالوا: زن، وعد وزنة، وعدة، مع أن الواو فيهما لم تقع بين الياء والكسرة، وهذا بالحمل لهما على المضارع الذي توفر فيه شرط الحذف، والداعي لهذا الحمل إنما هو طلب التخفيف لا غير.

أما المثال اليائي، والواوي المفتوح العين فلا حذف فيهما، لخفة الياء في الأول والفتحة في الثاني، نحو يبس ييبس، وفي القرآن الكريم: ﴿ قَالُواْ لَا تَوْجَلْ ﴾[2].

---

(1) الأصول 3: 276. والممتع 2: 426.

(2) الحجر: 53.

ومن الحذف ما يكون عند التقاء الساكنين، والأول حرف علة، أو يحرك بالكسر إذا كان حرفاً صحيحاً، وهو الأصل، لأنه أقل إخلالاً باللفظ، فلا يعدل عنه إلا إذا تعذر بوجه.

ومما حذف فيه حرف العلة للساكنين قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[2]. وقوله جل شأنه: ﴿وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ﴾[3]. وهو حذف في النطق لا في الخط، لأن التخفيف الذي يصار إليه من سمات النطق لا الخط.

هذه مسائل من الإعلال سقتها على سبيل المثال لا الحصر، لأن مواضع الإعلال في لسان العرب كثيرة لا تتسع مثل هذه الصفحات لاستقصائها، وذكر المزيد منها.

**الإبدال**[4]:

الإبدال في اللغة العربية نوع آخر من أنواع التخفيف تجلت مظاهره في كثير من الألفاظ، وهو باب اهتم الصرفيون بدراسته وبيّنوه بياناً شافياً، وإنما أردت بإثبات نماذج منه هنا بيان الأثر الذي يضفيه هذا النوع من التغيير، ووصولا إلى الهدف من دراسة موضوع الإبدال في المجال اللغوي.

وحقيقة الإبدال: هو وضع حرف مكان آخر مطلقاً"[5]. وجاء التقييد بـ(مطلقاً) لإخراج الإعلال بالقلب لاقتصاره على أحرف العلة، فكل إعلال إبدال، ولا عكس، لتحققهما في نحو: باع ودعا، وانفراد الإبدال في نحو: اضطرب، واتعد. والداعي إلى الإبدال هو الفرار من الثقل الناشيء عن اتصال حرف بآخر لا ينسجم معه في النطق، وأنت ترى الفرق واضحاً بين اللفظين: اتعد، واوتعد،

---

(1) إبراهيم، 10.

(2) الإسراء، 53.

(3) التحريم، 10.

(4) المقتضب 1: 61. والأصول 3: 246. والممتع 2: 319.

(5) شرح الشافية للرضي 1: 197 والتصريح 2: 366.

واتصل، واوتصل، فالتغيير الذي كان بإبدال الواو تاء أوجد نوعاً من التوافق بين الحرفين: البدل والمبدل منه، وقد كان ذلك باتحاد الحرفين، وإدغام الأول في الثاني، وبذلك خفت الكلمة في النطق، وهذا العمل مطلوب ولازم في جميع مواضع الإبدال الذي ينقسم إلى كثير شائع الاستعمال، وإلى قليل وشاذ أحياناً.

ولتوضيح ظاهرة الإبدال هذه أذكر هنا مسائل منه، وهي كثيرة متنوعة:

**أولاً – الإبدال المقيس**(1): وله أحرف جمعت في قولهم: (هدأت موطيا) وفي هذا النوع من الإبدال تتجلى ظاهرة التخفيف بكل وضوح، وهو من سمات الحسن والجمال في الكلام العربي الذي يرفض الركاكة والثقل في أية صورة من صوره المختلفة.

1- ومن أوضح أنواع هذا الإبدال قلب الواو والياء والألف همزة في نحو: قائل وبناء ورسائل، والفرق بيّن بين الأصل والفرع في الكلمات المذكورة ونحوها فقائل وبناء ورسائل أخف من قاول وبناي، وبذلك صار إبدال هذه الأحرف في مثل هذه المواضع أمراً لازما لا عدول عنه.

2- ومن مسائل الإبدال المقيس إبدال التاء من الواو الواقعة فاء الافتعال وما تصرف منه، ففي الألفاظ: متعد الاتعاد، اتعد، اتعد الخ قلبت الواو تاء لتخف الكلمة بهذا التغيير، وبالمقارنة بين الأصل والصورة الطارئة: اوتعاد، اتعاد، اوتصل، اتصل، موتعد: متعد ندرك أثر الإبدال في التخلص من الثقل.

3- ومن هذا النوع إبدال التاء دالاً بعد الدال الواقعة فاء الافتعال نحو ادكر وابدالها طاء بعد الصاد نحو: اصطبر، وإبدالها دالاً بعد الزاي نحو: ازدرع، وغير ذلك من الألفاظ التي تمثل الإبدال الشائع المقيس، وهو كثير في الاستعمال اللغوي.

(1) المقتضب 1: 61 والأصول 3: 246.

**ثانياً – الإبدال الشائع**[1]:

جاء الإبدال الشائع في كثير من الألفاظ أخذت بالسماع عن العرب للتخفيف وهي إن لم تدخل تحت قاعدة الإبدال المقيس فقد عدت من الإبدال، ولا ضير في استخدامها في النطق والتعويل عليها وإدخالها تحت ظاهرة الإبدال، فمن ذلك إبدال التاء من الواو في كلمات كثيرة، نحو: تجاه، وتراث، وتقية، وتقوى، وتولج، وتخمة، وتكأة، وتكلان، وتترى، وتليد، وتلاد وبنت، وأخت، وكلتا، ومن واو القسم نحو: تالله، ومن السين في (ست)، وأصله: (سدس) وفي الناس، وأكياس: جمع كيس فقالوا: النات، وأكيات، وأبدلت الهمزة من الواو فقالوا: إسادة، وإيشاح في: وسادة ووشاح، وهذا النوع من الإبدال يوقف فيه على السماع، ولا يصح القياس عليه. وكل ذلك بهدف التخفيف، وطرح الثقل الذي يعد عيباً من العيوب.

**ثالثاً – الإبدال الشاذ**، وهو الإبدال الذي لا يخضع لقاعدة صرفية، ولذلك قل وجوده في لغة الضاد، ومن هذا النوع إبدال الياء المشددة جيما كما في قول الشاعر[2]:

**........خالي عويف وأبو علج ................المطعمان اللحم بالعشج**

أراد (علي وبالعشي) فالجيم في الموضعين مبدلة من الياء.

ومن هذا النوع أيضاً إبدال الهمزة من العين في قولهم: (أباب البحر) والأصل عباب البحر، وإبدالها من الألف إذا كان بعدها ساكن، قرأ بعضهم: ﴿ولا الضألين﴾[3] والأصل: (الضآلين) وقوله تعالى: ﴿لا يسأل عن ذنبه إنس ولا

(1) الممتع 1: 383 وشرح الشافية 3: 205.
(2) الكتاب 4: 184 والمنصف 2: 178.
(3) هي قراءة أبي أيوب السختياني، شواذ ابن خالويه ص 1.

جأن﴾[1]، والقراءة الفصيحة: (ولا جآنٌّ) وما روى من أن العجاج كان يهمز (العالم، والخاتم) وعلى هذه اللغة جاء قول الشاعر[2]: (رجز)

**..يا دار سلمى اسلمي ثم اسلمي فخندف هامة هـــذا العألم**

وبهذا ينتهي مبحث الإبدال بأنواعه الثلاثة: المقيس، والجائز، والشاذ.

**الإدغام**[3]:

هذه هي المسألة الأخيرة فيما اخترته لدراسة ظاهرة التخفيف، وسأتوقف فيها بعض الوقت لاقتطف من ثمارها زادا يبلغني المراد من تناولي لهذا النوع من أنواع التغيير الذي يحفل به الأسلوب العربي ولا ينفك عنه بحال من الأحوال

وحقيقة الإدغام في اللغة هو (الإدخال). ولا يبعد معناه الاصطلاحي عن هذا، فإدخال الحرف الأول في الثاني بعد تسكينه هو الإدغام عينه، ولكن بشرط أن يقع التجانس بين الحرفين المدغمين بالأصالة أو بطريق الإبدال، فالأول وهو الكثير في الاستعمال نحو: ردّ وحلّ، وفكّ، والثاني نحو قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا ٱدَّارَكُواْ فِيهَا ﴾[4]، ونحو قوله جل شأنه: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلۡأَرۡضُ زُخۡرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتۡ ﴾[5]، والأصل تداركوا فيها، بالتاء فأبدلت التاء دالاً وأدغمت في الدال، والأصل في ازّيّنت: تزيّنت بالتاء أيضاً فأبدلت زاياً وأدغمت في الزاي، فالإدغام في الكلمتين كان بطريقة الإبدال.

وإدغام العين في اللام عند التجانس كما في المثل المتقدمة هو لازم إلا في بعض الألفاظ التي ستأتي، وذلك هروباً من ثقل الفك، وطلباً للتخفيف الذي أسست قاعدة الإدغام عليه، ومن السهل أن تدرك التخفيف بين قولك: شدّ وشدد، وحلّ وحلل، وفرّ وفرر، وهكذا. وإذا وقع الإدغام في المصدر وقع في جميع

(1) قرأ بذلك عمرو بن عبيد، السابق، ص 15.

(2) البيت في سر الصناعة، 101 والممتع 1: 324.

(3) انظر موضوع الإدغام في الارتشاف 1: 337 وابن عقيل 1: 538 والتصريح 2: 399.

(4) الأعراف، 36.

(5) يونس، 24.

ما تفرع عنه، مثال المصدر قوله تعالى: ﴿إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾[1]، والفعل الماضي: ﴿وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيْهِ﴾[2].

والفعل المضارع: ﴿وَتَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا﴾[3]، وفعل الأمر كقول الشاعر[4] (الوافر):

**فظن بسائر الإخوان شراً...ولا تأمن على سرٍّ فؤادا**.

ومثل ذلك اسم الفاعل، نحو: حالٍّ، وفارٍّ الخ وإذا وقع الفصل بين المثلين امتنع الإدغام، وهذا واقع في اسم المفعول نحو: مظنون، ومحلول، ومفكوك، لأن الواو فصلت بين الحرفين المتماثلين، فامتنع الإدغام.

ويستثنى من قاعدة الإدغام هذه بعض الألفاظ قدم فيها الفك على الإدغام، لأنها عرت عن الثقل وتوفر فيها الغرض المطلوب بالإدغام وهو التخفيف، وهذه الألفاظ هي:

1- أن يقع المثلان في أول الكلمة نحو: (ددن) و (ببر)[5]، بالفكّ فيهما، لأن المثلين تصدرا، فلو أدغمت الفاء في العين لسكن أول الكلمة، وهم لا يبتدئون بالساكن.

2- وألا يكونا في وزن ملحق، أي المثلان، نحو: (قردد) للمكان الغليظ المرتفع و(مهدد) اسم لامرأة، فالدال الأخيرة فيهما مزيدة للإلحاق بجعفر، فإن إدغام الأول في الثاني يؤدي إلى ذهاب مثال الملحق به.

3- ألا يكون الاسم على وزن (فعل) بفتحتين (كطلل)، و(مدد)، أو على فُعل بضمتين نحو: (ذُلُل) و (جُدُد) أو على فِعَل بكسر الفاء وفتح العين نحو

(1) الحجرات، 12.
(2) التوبة، 118.
(3) الإسراء، 52.
(4) لم أقف على قائل البيت، وهو من الوافر.
(5) الددن: اللهو واللعب، والببر: حيوان يشبه النمر، ابن عقيل 2: 538 والتصريح 2: 39.

(لِمَم) و(كِلَل)، أو على وزن فُعَل بضم الفاء وفتح العين نحو: (دُرَر) و(جُدَد)[1].

وقالوا (أَلِلَ السقاء) إذا تغيّرت رائحته، و(لحِحَت عينُهُ) إذا التصقت أجفانها من وجع أو رمص، وجاء الفك في هذين اللفظين مع اتصال المثلين فيهما فعد شاذاً يحفظ ولا يقاس عليه[2].

وقد يلتقي المثلان في كلمة ويتعذر الإدغام بسبب مانع: كأن يتصل الفعل المدغم عينه في لامه بضمير رفع متحرك نحو: حللت بالمكان، وفككنا الأسير، فاتصال الفعل بضمير الرفع منع من إدغام أول المثلين في الثاني.

ويجوز الفك والإدغام إذا دخل عليه جازم كقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ ﴾[3]، وقوله جل شأنه: ﴿ وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِى فَقَدْ هَوَىٰ ﴾[4]، وقوله تقدست أسماؤه: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾[5]، والفكّ لغة الحجازيين، وقرئ بالإدغام: ﴿ وَمَن يُشَآقِّ ٱللَّهَ ﴾[6]، وهي لغة بني تميم[7]. ومما جاء بالفك فعل التعجب على وزن (أفعل) نحو: أحبب بزيدٍ، وأشدد ببياض ثيابه.

ومما لزم فيه الإدغام (هلم) وهو اسم فعل أمر عند الحجازيين. وهو فعلُ أمر عند بني تميم.

وجاء إدغام النون الساكنة في خمسة أحرف بعد إبدالها حرفاً مجانساً لما بعدها، والأحرف هي: اللام، والراء، والياء، والواو والميم. تقول: من لدنه، ومن

---

(1) الارتشاف 1: 340 والتصريح 2: 399، وجدد: بضمتين جمع جديد، وجُدد: بالضم والفتح جمع جدة بضم الجيم وتشديد الدال وهي الطريق في الجبل.
(2) ابن عقيل 2: 539.
(3) البقرة، 217.
(4) طه، 81.
(5) الأنفال، 13.
(6) الحشر، 4.
(7) ابن عقيل 2: 542 والتصريح 2: 401.

ربك، ومن يشاء، ومن وال، ومم تخاف؟ وهذا الإدغام في النطق لا في الخط، وكل ذلك من دواعي التخفيف والفرار من الثقل.

**الإدغام الجائز**[1]:

هذا نوع آخر من الإدغام وهو الجائز، بمعنى: أن الخيار ثابت في إجراء الإدغام وعدمه، فالفعلان: (حيي) و(عيي) يجوز فيهما إدغام الياء في الياء، ويجوز الفك، فعلى الأول تقول (حي) و(عي) بياء مشددة وعلى الثاني نقول: (حيي) و(عيي) بياءين، وشرط ذلك أن يكون المثلان فيه ياءين يلزم تحريكهما، أما إذا كانت حركة المثلين فيه عارضة بسبب العامل فيجب الفك نحو: أن يُحْيِيَ الموتى، وجاز الفك والإدغام وحذف إحدى التاءين في المضارع المبدوء بهما نحو: (تتجلى) وتتعلم بالفك، واتّجلى واتّعلم بالإدغام، ولسكون التاء الأولى للإدغام اجتلبت همزة الوصل. وجاء حذف التاء من المضارع في قوله تعال: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ﴾[2]، وقوله جل شأنه: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا﴾[3]. ويجوز الإدغام أيضاً إذا كان المثلان في كلمتين بأن كان أولهما في آخر كلمة، وثانيهما في أول كلمة أخرى نحو: جعل لك، وذلك بشرطين: أحدهما ألا يكونا همزتين نحو: قرأ آية، فإنّ الإدغام في الهمزتين رديء، والثاني ألا يقع أولهما بعد ساكن نحو: (شهر رمضان) فهذا لا يجوز إدغامه عند جمهور البصريين.

وبعد هذه الوقفات على مسائل الإدغام بنوعيه: القياسي والجائز لم تبق إلا مسألة واحدة أختم بها هذا المبحث، وهي واقعة بين الإعلال والإدغام لاشتمال طرفيها على موجب الإعلال والإدغام، وسنرى كيف قدّم فيها الإدغام على الإعلال، وهو ما سنقف عليه في كلمة (أئمة) وهي جمع إمام، كأحجبة، وألسنة: جمعي حجاب ولسان، وفي (أئمة) همزتان: الأولى مفتوحة والثانية ساكنة، إذ الأصل

(1) ابن عقيل 2: 540 والتصريح 2: 399.
(2) الليل، 14.
(3) القدر، 4.

فيها (أئممة) ومقتضى القياس فيها أن تقلب الهمزة الثانية ألفاً، كما في آمن، وآدم، وآخر، وفي آخر الكلمة مثلان: الميمان، وطبقاً للقاعدة الصرفية هي أن تسكن الميم الأولى وتدغم في الثانية وهو ما حصل في الكلمة. والسؤال هنا لم قدّم الإدغام على الإعلال؟ والجواب عن ذلك: إنما قدم الإدغام لأن المثلين في آخر الكلمة، وأخرُها أثقلُ طرفيها، إذ الكلمة يتدرج ثقلها بتزايد حروفها، ومن اللائق بالحكمة الابتداء بتخفيف الأثقل ولذلك قلبت اللام دون العين في نحو: نوى وطوى للسبب المذكور[1].

ويجوز في (أئمة) أن تخفف الهمزة الثانية بقلبها حرفاً من جنس حركتها، فتقلب ياء، وحينئذ يقال: تحركت الياء وانفتح ما قبلها، فلم لم تقلب ألفاً؟ كما في قال وباع. والجواب: أن الياء لم تقلب ألفاً لأنها فاء الكلمة، والقلب إنما يكون إذا وقعت الواو والياء عينا أو لاما، ولذلك بقيت الواو والياء في (أود) و (أيل).

وبهذه المسألة ينتهي البحث الذي جعلته في الكلام على ظاهرة التخفيف التي هي من أهم خصائص الأسلوب العربي.....؟.............

وبالله التوفيق

(1) شرح الشافية للرضي 1: 27 بتصرف.

# الترخص في العلامة الإعرابية وعلاقته بالدلالة في شعر الأعشى الكبير

د. فائز صبحي عبدالسلام التركي
جامعة سبها – ليبيا

**تمهيد:**

الحمد لله حمدا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام على خير خلقه، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديهم واتبع طريقهم إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن الترخص في العلامة الإعرابية يعد أمرا واقعا في اللغة إذا أمن اللبس. حيث يلجأ إليه الشاعر لأمر ما، قد يختص بالبناء الشعرى أو السياق كما سيتضح فيما هو آت، وتجدر الإشارة إلى أن هذا الترخص إذا كان قد وصف من جانب النحاة بالضرورة، فإن ذلك ينبغي أن يعاد فيه النظر؛ لأنهم ما قالوا ذلك إلا لعدم فصلهم بين لغة الشعر ولغة النثر في التقعيد فها هوابن السراج، قد وصل به الأمر إلى جعل هذا الترخص من قبيل اللحن، فيقول في باب ضرورة الشاعر: "فأما ما لا يجوز للشاعر في ضرورته، فلا يجوز له أن يلحن لتسوية قافية ولا لإقامة وزن، بأن يحرك مجزوما أو يسكن معربا، وليس له أن يخرج شيئا عن لفظه إلا أن يكون يخرجه إلى أصل قد كان له، فيرده إليه؛ لأنه كان حقيقته، وإنما أخرجه عن قياس لزمه أو اطراد استمر به أو استخفاف لعلة واقعة"[1] ورغم ذلك فإنه عقد بابا فيما بعد عنوانه تغيير وجه الإعراب للقافية[2].

---

(1) الأصول في النحو، 435/3 – 436.

(2) السابق 471/3 ومابعدها، وقارن الخصائص 85/1 وينظر: اللغة وبناء الشعر ص209–245 والعلامة الإعرابية ص385–401، ولغة الشعر ص269–279، وبناء الجملة العربية، ص395–397، ود.أحمد علم الدين الجندى: بللهجات العربية في التراث، القسم الأول: في الظامين الصوتى والصرفي ص246، 245، الدار العربية

ولعله من المفيد الإشارة إلى أن الترخص في العلامة الإعرابية ليس مقصورا على القافية حيث حركة الروي التى توجه تركيب البيت، بل يدخل الحشو أيضا والعروض تخفيفا، وذلك لغرض يتصل بالبناء الشعرى، يقول ابن مالك: " أما قول الشاعر:

**تامت فؤادك لو يحزنك ما صنعت إحدى نساء بني ذهل بن شيبانا**

فهو من تسكين ضمة الإعراب تخفيفا، كما قرأ أبو عمرو ﴿يُشْعِرْكُمْ ﴾[1] و﴿ يَنصُرْكُمْ ﴾[2].

وكما قرأ بعض السلف: ﴿وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ ﴾[3]بسكون اللام[4].

ولما كانت العلامة الإعرابية تسهم في ترابط أجزاء التركيب وإحكام بنائه وعدم اللبس في المراد، فإن هذه العلامة قد يترخص فيها، شأنها شأن القرائن الأخرى في التركيب "بدليل أن استخدام العلامة الإعرابية في مواقع الترخص يزيل الغرض الذي تُسُمِّح فيها من أجله، وإذن فهذا نظام اللغة ولا معدل عن قبول هذا النظام ومحاولة وصفه بدقة.

ومن جانب آخر أود ألا يفهم هذا على أنه دعوة إلى إهدار العلامة الإعرابية في الكلام اعتمادا على أن الكلام يفهم بدونها، فإنني أرى ذلك مقصورا على المواضع التي ورد فيها فحسب،وبخاصة في القرآن الكريم والشعر، الذي هو

---

للكتاب، ليبيا – تونس 1978، حيث يرى أن تسكين حركة الإعراب للتخفيف ظاهرة تميمية، ومن جاورها كبكر بن وائل، وتغلب ومن لف لفهما، حيث إنهم يميلون إلى السرعة في النطق الذى ينتهى إلى الاقتصاد في المجهود العضلى، وهو ما يهدف إليه البدوى بعكس الحجاز المتحضرة، التي تهدف إلى إعطاء كل صوت حقه من الوضوح والبيان.

(1) سورة الأنعام، الآية 109.

(2) سورة الملك، الآية 20.

(3) سورة الزخرف، الآية 80.

(4) ابن مالك: شرح التسهيل 401/3، والبيت من البسيط.

مناط الاستشهاد النحوي، ومؤدى هذا أننا بحاجة إلى محاولة الكشف عن أسرار هذا الترخص ومعرفة دلالته، وهذه دراسة أسلوبية مهمة[1].

ويتم الترخص فيها في بعض الأحيان، فليس معنى ذلك أنها غير مهمة، يمكن الاستغناء عنها، بل لذلك دلالة معينة، أي أن لها أثرا في النصوص، وهناك فرق بينها في هذه الحال وبين كونها (أى العلامة) في الإطار النظري[2] ومعنى هذا أن الترخص" لم يحدث عبثا أو تلاعبا، ولكنه يؤتى به عن قصد وتعمد بهدف إحداث أثر معين"[3].

وقد ورد هذا الترخص عند الأعشى في آخر الاسم المعرب، سواء أكان بتسكين آخره أم بطرح العلامة الإعرابية، ومجيء حركة أخرى مكانها، كما ورد الترخص في آخر الفعل المضارع الصحيح والمعتل الآخر.

## المبحث الأول:

- **الترخص في آخر الاسم المعرب:**

**أ – تسكين آخر الاسم المعرب:**

يرد الاسم المعرب مرفوعا أو منصوبا أو مجرورا، وهذه الحركة قد يعتريها الترخص بحذفها وتسكين آخر الاسم، سواء أكانت ضمة أم كسرة أم فتحة، ومن ذلك "قول الشاعر:

رحت وفي رجليك ما فيهما وقد بدا هنك من المئزر

وقول الآخر:

إذا اعوججن قلت صاحبَ قوّم بالدّوّ أمثال السفين العُوّمِ[4]

---

(1) العلامة الإعرابية في الجملة، ص337 – 338 وينظر: د. تمام حسان: الأصول، ص80.

(2) ينظر د.عبدالسلام حامد: الشكل والدلالة، ص51 ومابعدها حيث الفصل الذى عقد عن العلاقة بين الإعراب والدلالة.

(3) العلامة الإعرابية في الجملة، ص337.

(4) الكتاب 203/4، وينظر: الخصائص 74/1 وما بعدها، والأصول في النحو 158/3، فقد عرض ابن السراج لباب "ما يسكن استخفافا في الاسم والفعل، والعمدة، 274/2 – 275، والبيت الأول من السريع والثاني من الرجز.

فالناظر في البيت الأول – مثلا – من نص سيبويه يجد أن كلمة (هنك) فاعل مرفوع، وعلامة رفعه الضمة الظاهرة "بيد أنها اتصلت بضمير المخاطب، فطال العنصر اللغوى، فلجأت اللغة إلى التخفيف بإسكان حرف الإعراب المرفوع لجريانه مجرى "عضد" وفي مثل هذه الحالة التى تفقد فيها العلامة الإعرابية، فإن اللغة تتكئ على الرتبة لتوضيح الحالة الإعرابية، وما دامت الحالة الإعرابية قد اتضحت، فلا عبرة بالأثر اللفظى المتمثل في العلامة الإعرابية"[1].

وإذا كان سيبويه يرى أن هذا الترخص قد يجوز في الحرف المرفوع والمجرور، وأنه لم يجئ في النصب[2] حتى وصل الأمر بابن رشيق أيضا إلى أن عد ذلك من أقبح الحذف[3] فإن كل هذه الصور قد وردت في شعر الأعشى كما يأتي:

**1 – حذف الضمة وتسكين آخر الاسم:**

ورد حذف الضمة وتسكين آخر الاسم في شعر الأعشى في العروض والضرب في اثنين وسبعين موضعا، منها ثمانية مواضع[4]حذفت فيها الضمة وسكن آخر الاسم في العروض. والملاحظ أن هذه الضمة كانت في عروض الطويل أو المتقارب أو الرمل، كما أن الكلمة التى دخلها الترخص قد شغلت وظائف نحوية متنوعة ما بين الفاعل والمبتدأ المؤخر، الخبر سواء أكان خبرا للناسخ الحرفي (إن) أم خبرا لمبتدأ، وكذلك المعطوف المرفوع.

أما بقية المواضع وعددها أربعة وستون موضعا، فقد كان الترخص فيها في الضرب وبالتحديد في حركة الروى، والملاحظ عليها أيضا أن البحر العروضى هنا قد تنوع ما بين الطويل والسريع والرمل ومجزوء الكامل والرجز، كما أن الوظيفة

---

(1) عطيه المحمودى: ظاهرة الاتساع في الدرس النحوى، ص 100.

(2) الكتاب 203/4، وينظر: أيضا المرجع نفسه 204/4.

(3) ينظر: العمدة 274/2.

(4) ينظر: الديوان، 12/143، 23/145، 40/147، 1/313، 7/367، 1/402، 1/419، 6، وتجدر الإشارة إلى أن الرقم على يمين الخط المائل يشير إلى رقم الصفحة بالديوان، والرقم الآخر يشير إلى رقم البيت بالصفحة.

النحوية التيشغلتها الكلمات موضع الترخص قد تنوعت، فشملت الفاعل[1] والمبتدأ المؤخر[2] سواء أكان مبتدأ لخبر أم اسما مؤخرا لناسخ فعلي، مثل: تزال؛ ويكن، وليس – والخبر[3] – سواء أكان خبرا لمبتدأ أم خبرا لناسخ حرفي مثل لكن – والاسم المعطوف المرفوع[4] والنعت[5].

فمثل ما ورد الترخص فيه في العروض قوله[6]:

إذا نزل الحى حل الجحيش شقــيا غــويا مبينا غيورا

فكلمة (الجحيش) فاعل للفعل (حل) أى أنها مرفوعة، لكنها جاءت ساكنة الآخر، حيث خرجت العلامة الإعرابية عن مسارها المفترض لها إلى مسار آخر هو التسكين،لتساير عروض المتقارب مسارها المرسوم لها. فعروض المتقارب تتصف بكثرة استخدامها محذوفة "فعو" أو مقصورة "فعول" حيث تأتى العروض عبارة عن وتد متضاعف على حد تعبير حازم القرطاجنى، أي متحركان بعدهما ساكن[7] رغم أن القصر علة جارية مجرى الزحاف. ولا تأتى عروضه كاملة إلا في بداية القصيدة غالبا على سبيل التصريع كما فعل الأعشى نفسه في أول القصيدة التي منها هذا البيت، حيث يقول[8]:

غشيت لليلى بليل خدورا وطالبتها ونذرت النذورا

---

(1) ينظر: المرجع السابق، 9/65، 31/89، 40، 54/91، 59/295، 60، 15/327، 20، 28، 30/329، 33، 2/397، 20/399، 21، 6/407، 11، 2، 17/409.

(2) المرجع السابق 10/85، 2/313، 2/319، 6، 1/325، 7، 17/237، 38/329، 42، 11/339.

(3) المرجع السابق 1/85, 29/87, 31/89, 42, 5/313, 10/325, 12, 24/327, 27.

(4) المرجع السابق 24/87, 41/293, 3/313, 30/325, 40, 1/397, 5.

(5) المرجع السابق 1/65, 23/67, 15/87, 19, 45/91, 48, 41/293, 1/319, 1/325, 6، 13, 29/328, 37/329, 19/399.

(6) المرجع السابق 12/143.

(7) ينظر: حازم القرطاجني منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص261, 262 , ود. شعبان صلاح: موسيقى الشعر بين الاتباع والابتداع، هامش 33 ص 46.

(8) الديوان 1/143.

وهذا الأمر يرجع كما - يرى ابن رشيق — إلى "مبادرة الشاعر القافية، ليعلم في أول وهلة أنه أخذ في كلام موزون غيرمنثور؛ ولذلك وقع في أول الشعر"(1).

والجديربالملاحظة أن هذا الترخص ومجيء العروض مقصورة "فعول" على الصورة التالية:

| | |
|---|---|
| إذان/زللحي/يَحَلْلَلْ/جحيش | شَقَيْيَن/ غَوِيَنْ/مبينن/ غيورن |
| فعول فعولن فعولن فعول | فعولن فعولن فعولن فعولن |

يمكن تفسيره بأن الشاعر أراد من ورائه إفهام المتلقى بأنه ثمة اتصال بين شطري البيت إنشادا ومعنى، فعروض المتقارب — كما سبق- "ينوء إيقاعه بكثرة استخدام "فعول" عروضا، إيحاء بالاتصال، وهي تتبادل في موضع العروض مع "فعو" المكان"(2)كما تتبادل الموضع مع "فعولن" أيضا كما في البيت السابق.

إذا كانت النهاية الساكنة هنا في العروض فيها "إحكام" لمقطع العروض وختام له، موضحة لسكتة العروض، مع ملاحظة أن ثمة تباينا نسبيا في قيمة السكتة مع (فعو) عنه مع (فعولن)؛ لأنها مع الوتد حيث تكون النهاية (فعو) أوضح من السبب، حيث تكون النهاية (فعولن)، فسكتة الوتد أفصح إيقاعا من سكتة السبب"(3)، وإذا عرفنا أن العروض في البيت الذي معنا مقصورة "فعول" نتيجة تسكين لام فعول، فإن في ذلك اتضاحا،إفصاحا عن الإيقاع أكثر من "فعو".

والمعنى على هذا المرأة التى يتحدث عنها الأعشى يخشى زوجها مخالطة الناس بها، وقد ثارت في نفسه الظنون، وأن هذا الجحيش (الزوج المعتزل بها عن الناس)، لا يتوقف به الحال عند هذا الحد، بل هوشقي غوي غيور، ففي ذلك إيحاء

---

(1) العمدة 174/1 .

(2) د. أحمد كشك : التدوير في الشعر " دراسة في النحو والمعنى والإيقاع"، ص29.

(3) المرجع السابق، ص105.

بأن الشقاء والغيرة وغير ذلك متصل بما قبله، أى أنه عندما نزل الحي (الناس) حل الجحيش شقيا غويا... إلخ.

وهذا الأمر يتضح أكثر في البيت السابق على هذا البيت رغم أن الكلمة التي تشغل موضع العروض، وترخص فيها منصوبة، وموضوعنا الحديث عن الترخص في الضمة بتسكينها، فيقول:

لها ملك كان يخشى القراف إذا خالط الظن منه الضميرا

فإذا وقفنا على العروض بظهور الفتحة قد يفهم المتلقى أن زوج هذه المرأة يخشى مخالطة الناس مطلقا، لكن الترخص في الفتحة فيه إيهام بأن هذه الخشية ليست على إطلاقها، بل إذا تسربت الشكوك إلى نفسه. وهذا ماتكررفي هذه القصيدة في أحد عشر موضعا، لكن حركة الإعراب لم تقتصر على الضمة بل شملت الكسرة والفتحة[1] في الاسم والفعل على السواء.

وإذا عرفنا أن بحر المتقارب "بحر تبدو فيه ظاهرة التدوير سمة من سمات إيقاعه، وأن الإفصاح عن سكته العروض ليس مطلبا من لوازم المتقارب"[2]، أدركنا أن وراء هذا التسكين غرضا ما يرنو إليه الشاعر على نحو ما سبق.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الترخص في العلامة الإعرابية في الموضع الذى معنا يمكن تفسيره بأن الشاعر لجأ إليه أيضا لإتاحة القول بتعدد وجوه الإعراب، وهو الأمر الذى يترتب عليه هنا اختلاف في الدلالة، إيذانا بأن الشاعر كان يقصد المعنيين إثراء للمعنى الدلالى. وتوضيح ذلك أن كلمة (الجحيش) تحتمل النصب على الظرفية، وتعني حينئذ المكان المنفرد، أي أن هذا الرجل يحل مكانا منفردا بزوجته، وعلى ذلك يكون فاعل الفعل (حل) ضميرا مستترا يعود على كلمة (ملك) في البيت السابق.

---

(1) ينظر: الديوان 6/143, 10, 19/145, 23, 32/147, 33, 37, 39, 40, 42, وينظر أيضا 7/367, 1/419, 6.

(2) التدوير في الشعر، ص105.

وتحتمل الرفع أيضا على الفعلية، أي زوجها المعتزل بها عن الناس[1]، أي أن زوجها إذا نزل بالحي يكون شقيا غويا مبينا غيورا. وبناء على ذلك يمكن القول إن الترخص في العلامة الإعرابية يعد سببا من أسباب القول بتعدد وجوه الإعراب في الشعر.

وإذا كان ذلك كذلك، فإنه ليس العلة الوحيدة من وراء الترخص بتسكين الاسم المعرب المضموم، فقد يتصل الأمر بالبناء الشعري على نحو ما ورد في عروض الطويل ساكنة الآخر في قول الأعشى[2]:

يا جارتى بينى فإنّك طالـقه　　　　كذاك أمُور الناسِ غادٍ وطارقه

فكلمة (طالقه) خبر إن مرفوع، ولو تركها الشاعر على الرفع لتحولت التفعيلة (كطالقه) إلى (كطالقتن) أى مفاعلتن، وهو الأمر الذى يترتب عليه عدم تحقق عروض الطويل المقبوضة (مفاعلن). أضف إلى ذلك تحقق التصريع الذى هدف إليه الشاعر؛ لأن هذا البيت في أول القصيدة. والمعنى اذهبي يا صاحبتي، فأنت طالق، وكذلك تعرض للناس في حياتهم شؤون وتجدّ أمور مابين الليل والنهار.

وكذلك ما ورد من بحر الرمل في قوله[3]:

خالط القلبَ همومٌ وحزَن　　　　وادّكارٌ بعد ما كان اطمأن

فكلمة (حَزَنْ) معطوف على (هموم) المرفوعة، ولو تركها الشاعر مرفوعة، لكانت وحزنن، أي أربع حركات وساكن، وعليه فلن تتحقق عروض الرمل؛ لذا لجأ الشاعر إلى التسكين لتكون التفعيلة (وحزن=فعلا) محذوفة السبب الخفيف من آخرها، بالإضافة إلى تحقق التصريع؛ لأن هذا البيت في أول القصيدة أيضا، والمعنى أن قلب الأعشى قد خالطته الهموم والأحزان، وهاجته الذكرى بعد أن ظن أنه قد اطمأن وسلا.

(1) ينظر: الخصائص 153/2 هامش 2، واللسان مادة (جحش).
(2) الديوان 1/313.
(3) المرجع السابق السابق 1/407.

ومثال الترخص في الضمة في الضرب قوله[1]:

هـل أنـــت يـــا مـــصـلاتُ مبـــ ـــتـكـر غـــداة غـــد فــزاحـــل

إنـــا لـــدى مـــلـــك بـــشـــبـــ ـــوة مـــا تَـــغِـــبُّ لـــه الـنّوافل[2]

فالواضح من البيتين أن كلتا الكلمتين (زاحل، النوافل) مرفوعتان، فالأولى معطوفة على (مبتكر) مرفوعة، والأخرى فاعل مرفوع، وعلامة رفعه الضمة، لكن الشاعر لجأ إلى تسكين كل منهما، وهو ما سار عليه في قصيدته هذه التى بلغت ثمانية عشر بيتا، تنوعت فيها علامة المترخص فيها ما بين الضمة والفتحة والكسرة.

وهذا الترخص في العلامة الإعرابية يمكن تفسيره بأن الشاعر ألزم نفسه منذ البداية بعلة من علل الزيادة، التي لاتدخل إلا ضرب البحور المجزوءة، وهي الترفيل، والترفيل –كما نعرف– يعنى زيادة سبب خفيف على ما آخره وتد مجموع، والعلة إن لحقت بضرب بيت من أبيات القصيدة وجب استعمالها والتزامها في سائر أبياتها، وتفصيل ذلك أن تقطيع البيت الأول هو:

هل أنتيا مصلاتمب تكرن غدا تغدن فزاحل

متفاعلن متفاعلن متفاعلن متفاعلاتن

فلو لجأ الشاعر إلى رفع كلمة (فزاحل) لما استقامت له تفعيلة (متقاعلاتن) على الترفيل برويها الساكن؛ ولذلك لجأ إلى تسكين الاسم المعرب المضموم، وهو ما التزمه في بقية الأبيات، سواء أكانت الكلمة المعربة مرفوعة أم مجرورة[3]، حتى تتحقق وحدة القافية اللامية بهذا الروى الساكن.

ونظرا لأن الشعر هو موضع الترنم والغناء، وبخاصة في قافيته، أى في أواخر الأبيات نرى ابن جنى يقول: "ألا ترى أن العناية في الشعر إنما هي بالقوافي، لأنها المقاطع... والقافية أشرف عندهم من أولها، والعناية بها أمس والحشد عليها أوفى

(1) المرجع السابق 1/397، 2.

(2) المصلات: الرجل الشجاع، .حل: تمحى وبعد، لاتغب: لاتنقطع ولاتتأخر، النوافل: الهبات، والجدير بالذكر أن (تغب) وردت هكذا بالديوان، وأظنه خطأ مطبعيا والصواب تغب، وذلك حتى تتحقق التفعيلة (متفاعلن).

(3) ينظر: على سبيل المثال: الديوان 4/397, 6, 19/401-21.

وأهم. وكذلك كلما تطرف الحرف في القافية ازدادوا عناية به ومحافظة على حكمه"[1]. وهو ما اتضح لنا في شعر الأعشى في الفصول السابقة، فنطق بقافية القصيدة بما يتفق مع المجرى الذى اختاره لقصيدته[2]. والمعنى في البيتين السابقين أن الشاعر في سياق مدحه لقيس بن معد يكرب قائلا: هل أنت راحل صباح غد أيها الرجل الشجاع؟ إنّا لدى ملك بـ(شبوة)، هذا الملك لا تفتر عنا صلاته ولا تنقطع.

**2 – حذف الكسرة وتسكين آخر الاسم:**

أشير فيما سبق في الحديث عن حذف الضمة وتسكين آخر الاسم إلى أن الترخص كما يكون في الضمة يكون في الكسرة أيضا آخر الاسم المعرب، وقد ورد هذا الترخص في شعر الأعشى في سبعةوخمسين ومئة موضع، منها ستة عشر موضعا[3]، كان الترخص فيها في عروض المتقارب، الذى بلغت مواضعه خمسة عشر موضعا، والرمل الذى ترخص في عروضه مرة واحدة، وأخذت هذه المواضع المضاف إليه والنعت والمجرور بحرف الجر.

أما بقية المواضع فقد كان الترخص فيها في الضرب، حيث حركة الروي في بحور المتقارب والرمل والسريع والرجز ومجزوء الكامل[4]، وقد شغلت الكلمات المترخص فيها في الضرب أيضا وظائف المضاف إليه والمبتدأ المؤخر المجرور لفظا والاسم المجرور والنعت والمعطوف المجرور. فقد جاء المضاف إليه في أربعة وسبعين موضعا[5] والمبتدأ المؤخر المجرور لفظا في خمسة مواضع[6] والاسم المجرور في اثنين

(1) الخصائص 85/1.

(2) ينظر: اللغة وبناء الشعر ص235.

(3) ينظر: الديوان: 6/147, 12/148' 33, 39, 42, 43, 9/213, 16, 25, 27, 1/187, 16/367، 16/369، وذلك في القصائد أرقام 12, 21, 64.

(4) ينظر: الديوان حيث القصائد أرقام 2, 4, 36, 41, 54, 70, 76, 78.

(5) ينظر: المرجع السابق، نحو 8/65, 10, 14/67, 18, 35, 39, 81, 30/89, 25/291, 9/389, 20/409, 27.

(6) المرجع السابق 13/67, 38, 54, 5/287, 8.

وعشرين موضعا[1] والنعت في عشرين موضعا[2] والاسم المعطوف المجرورفي عشرين موضعا أيضا[3].

فمثال الترخص في العروض قوله[4]:

ما تعيف اليوم في الطسر الروح     من غراب البين أو تيس برح

فكلمة (الروح) نعت مجرور لكلمة (الطير)، وعلامة جره الكسرة، لكن هذه الكسرة ترخص فيها الشاعر بتسكينها بسبب البناء الشعري، حيث إن هذا البيت هو أول بيت في القصيدة، ولا يسع الجر الشاعر إلى سلك التصريع، الذي درج على استعماله في أغلب قصائده؛ لذا لجأ إلى التسكين، فكانت عروض البيت (فاعلن) تابعة لضربه، أى أن كلا منهما قد دخله الحذف، فتحول من (فاعلاتن) إلى (فاعلن)، ومن هنا تحقق الإيقاع بين الشطرين، وكان الإفصاح "عن نغم الشطر الأول كي يكون صدى يتردّد موازنا الصدى الذي يحدثه نغم الشطر الثاني"[5].

والمعنى أن الشاعر في سياق مدحه لإياس بن أبي قبيصة الطائي قائلا له: بأي شيء تخبرك الطير الراجعة إلى أوكارها من غراب ينعق للبين، يمر من يسارك؟

ومثال الترخص في الكسرة في الضرب قوله[6]:

قـالـت سـمـيـة مـن مـدحـ     ـت فقـلـت مسروق بـن وائل

عـدى لـغـيـبـى أشـهـرا     إنـي لـدى خـيـر الـمقـاول

لعله المتأمل في البيتين السابقين يجد أن كلا من كلمتي (وائل، المقاول) مضاف إليه مجرور، وعلامة جره الكسرة، لكن الشاعر ترخص فيها بالتسكين بسبب البناء الشعري، كي يستقيم له وزن مجزوء الكامل المرفل (متفاعلاتن)،

(1) ينظر: المرجع السابق، نحو 17/67, 19, 40, 73, 22/289, 3/311, 4/389, 4/407, 18/409, 25.

(2) ينظر: المرجع السابق، نحو 7/65, 35/89, 1/287, 5/319, 5/389, 3/407, 10.

(3) ينظر: المرجع السابق 2/65, 4, 9/287, 56/295, 3/389, 11, 13/408, 26/409.

(4) المرجع السابق 1/287, وعاف الطير: زجرها تفاؤلا أو تشاؤما، الروح: المتفرقة أو الرائحة إلى أوكارها.

(5) التدوير في الشعر ص30.

(6) الديوان 1/389, 2, والمقاول: لقب لرؤساء حمير وأشرافهم.

ويسلس له حرف الروي الساكن، الذى اختاره لنفسه من بداية القصيدة، والوزن والقافية كلاهما جزء من عملية الإبداع، ومن ثم المعنى الدلالي.

**3 – حذف الفتحة وتسكين آخر الاسم:**

ورد حذف الفتحة وتسكين آخر الاسم في شعر الأعشى في أربعة عشر موضعا، منها ستة مواضع في العروض[1] من بحري المتقارب ومجزوء الكامل، وقد شغلت الكلمات موقع الترخص المفعول به والنعت وخبر كان والظرف. أما بقية المواضع فكانت في الضرب حيث الروي[2]، وذلك في مجزوء المتقارب والسريع والرجز. وقد شغلت الكلمات موضع الترخص وظائف المفعول به والنعت والحال والمعطوف المنصوب.

مثال الترخص في العروض قوله[3]:

وأصبحت لاأستطيع الكلامَ سوى أن أراجع سمسارها

فكلمة (الكلام) مفعول به للفعل (أستطيع) منصوب، وعلامة نصبة الفتحة، التي ترخص فيها الشاعر بتسكينها بسبب البناء الشعري، أي لاستقامة وزن المتقارب حتى تصبح تفعيلة العروض (فعول)، أضف إلى ذلك الإيحاء بالاتصال بين شطري البيت إنشادا ومعنى على نحو ما سبق. والمعنى أن الشاعر في سياق الحديث عن محبوبته (ميثاء) مشيرا إلى أنه قد أصبح لا يستطيع التحدث إليها أو تتحدث إليه إلا عن طريق رسول.

ومثال الترخص في القافية حيث الروى قوله[4]:

إلى المرء قيس أطيل السُّرى وآخـــذُ من كل حيّ عُصَمْ

---

(1) المرجع السابق 10/143, 11, 12, 37/147, 1/203, 4/255, 12/369, وذلك في القصيدتين 12, 20.

(2) المرجع السابق 12/63, 46/75, 20/87, 27, 56/91, 7/319, 36/329, 39, وذلك في القصائد 2, 4, 46, 52.

(3) المرجع السابق 12/369 والسمسار: الرسول بين المحبين.

(4) المرجع السابق 20/87 والعصم: العهود.

فقوله: (وآخذ من كل حي عصم) جملة فعلية خبرية مثبتة ذات فعل متعد، صورة نمطها:

فعل+فاعل+جار ومجرور+مضاف إليه +مفعول به.

ومن خلال هذه الصورة يتبين لنا أن كلمة (عصم) مفعول به منصوب، وعلامة نصبه الفتحة. لكن الشاعر ترخص فيها بتسكينها بسبب من البناء الشعري، وهو استقامة ضرب المتقارب الذي دخله الحذف (فعو)، ولو لم يسكن لكانت التفعيلة (فعل)، لكن التسكين أسهم في اتفاق حرف الروي مع رويّ القصيدة، ومن ثم تآزر النظام النحوي مع النسج الشعري، فلولا"هذه الحركة ما أمكن مع قيود عمود الشعر أن يكون الشعر أداة ناجحة من أدوات التعبير الفني، ومن هنا رأينا الشعراء يترخصون في شعرهم حتى أصبح الإيغال في حقل الترخص أوضح ما يميز لغة الشعر من لغة النثر"(1).

والمعنى أن الشاعر في سياق مدحه لقيس بن معد يكرب مخبرا المتلقي بأنه يطيل السير إلى قيس رغم ما يلاقيه من عناء في رحلته، مارا بالقبائل والأحياء آخذا منها العهود. وبناء على ماسبق فإن "الإيقاع جزء من عملية إبداعية لدى الشاعر"(2) يلجأ في سبيل إظهارها للمتلقّي إلى النظام النحوي الذي يبيح له التّرخّص في العلامة الإعرابية وفاء بمتطلبات العملية الإبداعية.

**ب – ماطرحت فيه العلامة الإعرابية وجيء مكانَها بحركة أخرى:**

إذا كان الترخص – على نحو ما سبق – في الاسم المعرب بطرح حركة الإعراب ومجيء السكون مكانها، فإن الترخص هنا كان بطرح الحركة ومجيء حركة أخرى غير السكون مكانها، حيث ورد ذلك في خمسة مواضع، منها ثلاثة مواضع اتخذت صورة طرح الكسرة ومجيء الفتحة مكانها. أما الموضعان الآخران فأحدهما

---

(1) د. تمام حسان: الأصول، ص80.

(2) التدوير في الشعر، ص38.

طرحت فيه الضمة وجيء مكانها بالكسرة، والثاني طرحت فيه الفتحة وجيء مكانها الكسرة أيضا[1]، وذلك نحو قوله[2]:

ياهوذ ياخير من يمشي على قدمبحر المواهب للوراد والشــرعا

فكلمة (الشرعا) مجرورة عطفا على كلمة (الوراد)، لكن الشاعر ترخص في الكسرة وجاء مكانها بالفتحة تمشيا مع مجرى الروي المفتوح المطلق الذي اتبعه الشاعر من بداية القصيدة.

والجدير بالذكر أن سيبويه عندما تعرض لمثل هذا الترخص حمله على المعنى —وهو ما نواقفه عليه– فيقول في تعليقه على قول القطامي:

فَكَّرَتْ تبتغيهِ فـوافقته على دمِهِ ومَصْرَعِهِ السِّبَاعَا

وقال ابن قيس الرقيات:

لن تراها ولو تأملت إلا ولها في مفارق الرّأس طيبا

"وإنما نصب هذا؛ لأنه حين قال (وافقته) وقال (لن تراها) فقد علم أن الطيب والسباع قد دخلا في الرؤية والموافقة، وأنهما قد اشتملا على ما بعدهما في المعنى"[3].وهذا ما وافقه عليه ابن جنى في خصائصه وأنكره المبرد[4].

ولو طبقنا هذا على قول الأعشى السابق لوجدنا أن كلمة الشرعا (مورد الشاربين) لما كانت داخلة في معنى مشى هوذة بن علي الحنفي على قدمه وكونه خير من يمشي وكونه بحر الهبات، نصتها الشاعر حملا على المعنى، لكن المهم هو الاحتياج إلى القافية أولا.

والمعنى أن الأعشى يخاطب ممدوحه قائلا له: يا هوذ يا خير من يمشيعلى قدم ويا بحر الهبات للواردين، ومورد الشاربين أنت الغيث الذي يحيا به الناس الذين نكبهم الدهر من الأرامل والأيتام، وذلك يتضح من خلال ترتيب المحقق للأبيات،

(1) ينظر: الديوان 5/119, 6.

(2) المرجع السابق 56/159، وينظر: أيضا 22/345, 25.

(3) الكتاب 284/1، والبيت الأول من الوافر، والثاني من الخفيف.

(4) ينظر: الخصائص 249/2، والمقتضب 285/3، وشرح المفصل 126/1، واللغة وبناء الشعر، ص 232-233.

حيث أتى في الشرح بعد البيت الذى معنا بالبيت السادس والأربعين بالقصيدة، الذى يقول فيه الأعشى: غيث الأرامل والأيتام كلــهم لم تطلع الشمس إلاّ ضّر أونفعا

وهو الأمر الذي نوافق الديوان عليه(1).

## المبحث الثاني:

### الترخص في آخر الفعل المضارع:

جاء الترخص في آخر الفعل المضارع في ثلاثة وعشرين موضعا، حيث جزم المضارع الصحيح الآخر في غير موضع الجزم، وجزم المضارع المعتل في غير موضع الجزم، أضف إلى ذلك عدم جزم المضارع في موضع الجزم، وتفصيل ذلك فيما يلي:

### أ- جزم المضارع الصحيح الآخر في غير موضع الجزم:

ورد هنا النمط من الترخص في الفعل المضارع في شعر الأعشى على ضربين هما:

### 1- ما حذفت منه الضمة وجيء مكانها بالسكون:

جاءت هذه الصورة في تسعة عشر موضعا، منها موضعان في عروض السريع والمتقارب، وخمسة عشر موضعا في الضرب(2)، في بحري المتقارب والسريع، وموضعان في حشو الطويل(3) فمما ورد في العروض قوله(4):

أقصر فكل طالب سيملإن لم يكن على الحبيب عول

فقوله: (كل طالب سيمل) جملة اسمية خبرية مثبتة، صورة نمطها:

**مبتدأ + مضاف إليه + خبر(فعل +فاعل)**

(1) ينظر: الديوان ص157, 158, حيث الشرح.

(2) ينظر: المرجع السابق 1/65, 36/69, 4/85, 8, 14, 23/87, 36/89, 37, 38, 50/91, 51, 19/145, 1/325, 3, 2/407, 9, وذلك في القصائد رقم 2, 4, 12, 52, 78.

(3) ينظر: المرجع السابق 28/165, 17/381.

(4) المرجع السابق 1/325, وينظر : أيضا 19/145, والكتاب 204/4, والخصائص 73/1, 74, 432/2.

والملاحظ أن الفعل (سيمل) مرفوع، وعلامة رفعه الضمة، لكن الشاعر لم يأت به مرفوعا؛ وذلك لأنه يريد أن تكون سكتة العروض محل الراحة عن طريق التصريع، وقد أسعفته العلامة الإعرابية بالترخص فيها، فسكن آخر الفعل، حيث إن التصريع "ينفي الاتصال، ويطلب القطع ويحرص على الموازنة التامة مع الضرب"[1].

ومن ثم لم تضع سكتة العروض إنشاديا، وعندما ينعدم مسوغ عدم الاتصال والسكتة على العروض إنشاديا، فإن الشاعر لا يلجأ إلى الترخص في العلامة الإعرابية، بل يستعمل التدوير، الذي بلغ في هذه القصيدة أربع عشرة مرة؛ لذا يقول الدكتور أحمد كشك في حديثه عن التدويرفي السريع: وفي نطاق إحصائية العصر الجاهلي دور 15 مرة من جملة 184 بيتا وقد كان للأعشى النصيب الأوفى من هذا التدوير، حيث دور 14 مرة[2].

والمعنى على هذا أنه يحدث نفسه قائلا: أما للجري وراء النساء وطلب الغانيات من نهاية؟ كف عن ذلك وانته، فطالب النساء حقيق أن يمل، إذا انعدم إخلاص حبيبه، ولم يبادله الحب[3].

ومثال حذف الضمة والتسكين في القافية قوله[4]:

وكـم دون بيتـك مـن معـشر ... صبـاة الحـلوم عـداة غـشـم
إذا أنـا حـيّـيـت لـم يـرجعـوا ... تـحـيّـتـهـم وهـتـم غـير صم
وإدلاج لـيـل عـلـى خـيـفـة ... وهـاجـرة حـرّهـا يـحـتـدم

فقوله:(حرها يحتدم) جملة اسمية خبرية مثبتة، صورة نمطها: مبتدأ+مضاف إليه+خبر (فعل+فاعل). والملاحظ أن الفعل (يحتدم) مضارع مرفوع، وعلامة رفعه الضمة، لكن الشاعر ترخص في هذه الضمة بتسكينها، أي أنه جزم المضارع في غير

(1) التجوير في الشعر, ص83.
(2) المرجع السابق ص83.
(3) ينظر : الديوان ص324 حيث الشرح.
(4) المرجع السابق 23/87, وصباة الحلوم: فيهم جهل وطيش، الظالم، الإدلاج: سير الليل كله.

موضع الجزم، وذلك بسبب من البناء الشعري، وهو اتفاق حرف الروي مع روي القصيدة الساكن الذي هدف الشاعر من ورائه إلى جعل سكتة محل الراحة.

والمعنى أن الشاعر يخاطب ممدوحه قبيس بن معد يكرب قائلا له: كم دون بيتك من عداة غاشمين، إذا أنا حييتهملم يردوا التحية وما بهم من صمم، وكم دون الوصول إليك من سير في الليل المخيف وفي الهاجرة الملتهبة شديدة الحر.

**2- ما حذف من آخره الفتحة وجيء مكانها بالسكون:**

ورد هذا الضرب من الترخص في آخر الفعل المضارع في أربعة مواضع، منها ثلاثة بضرب المتقارب وواحد بضرب السريع، وذلك رغم أن سيبويه قال: "ولم يجئ هذا في النصب"[1] أي الترخص في الفتحة، وهذا نحو قوله(2):

تخشى عليه أن تباعد أن      تغـنى به مكانه فيضل

فالفعل (يضل) مضارع منصوب بأن المضمرة وجوبا بعد فاء السببية. لكن الشاعر ترخص في الفتحة، وجاء مكانها بالسكون حتى يسلس له ضرب السريع برويه الساكن، وبذلك يتفق روي البيت مع روي القصيدة، والمعنى أنه يتحدث عن ظبي صغير شبيه بصاحبته، هذا الظبي لا تزال أمه ترعاه بعينها تخشى عليه أن يضل إذا ابتعد عنها.

**ب – جزم المضارع المعتل في غير موضع الجزم:**

إذا كان المضارع صحيح الآخر قد جزم في غير موضع الجزم، نحو قول امرئ القيس:

فاليوم أشرب غير مستحقب      إثـمـا مـن الله ولا واغـــل

وقول لبيد:

ترّاك أمكـنةٍ إذا لم أرضـهـا      أو يرتبط بعضَ النفوس حِمامها(3)

---

(1) الكتاب 204/4.

(2) الديوان 11/325 وينظر: أيضا 34/89, 43, 53/91، وذلك بالقصيدتين 4، 52. وينظر: الخصائص 341/2.

(3) ينظر: الكتاب 204/4 والخصائص 73/1، 74، 432/2، وبيت امرئ القيس من السريع والثاني من الكامل.

فإن ما ورد في شعر الأعشى كان مضارعا معتلا مجزوما في غير موضع الجزم، وذلك في قوله[1]:

حتى إذا انجلى الصباح وما إن كـاد عنــه ليله ينجل

فالفعل (ينجلي) مضارع معتل الآخر بالياء مرفوع، وعلامة رفعه الضمة المقدرة على آخره، لكن الشاعر لجأ إلى جزمه بحذف حرف العلة وتسكين اللام، مراعاة لحرف الروي وحركته، ولكي تتحقق له سكتة القافية محل الراحة، رغم استخدامه للتضمين بين هذا البيت والبيت التالي له.

والجدير بالذكر هنا أن جزم المضارع المعتل في غير موضع جزمه هنا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن الشعراء والأعشى واحد منهم كانوا لا يبالون الإعراب في سبيل حركة الروي، أي أن رعاية النسق الموسيقى كانت أهم من رعاية قوانين الإعراب، ولابد أن هذا كان عرفا سائغا بينهم، ولو كانت للإعراب تلك الأهمية القصوى التى أسبغها عليه النحاة، لما ضحى به الشعراء في سبيل شيء جائز غير محظور"[2].

**1- ما طرحت فيه الفتحة وجيء مكانها بالضمة:**

طرحت الفتحة في آخر المضارع وجيء مكانها بالضمة في شعر الأعشى في موضع واحد في قوله[3]:

هريرة ودعـها وإن لام لائم غداة غد أم أنت للبين واجم

لقد كان في حول ثواء ثويته تـقـضّى لبانات ويسأم سائم

فقوله: (ويسأم سائم) جملة فعلية خبرية مثبتة ذات فعل لازم، صورة نمطها: فعل+فاعل، والملاحظ فيها أن الفعل يسأم جاء مرفوعا، رغم أن حقه النصب[4].

---

(1) الديوان 34/329.

(2) لغة الشعر ص276.

(3) الديوان: 2/127.

(4) ينظر: الكتاب 423/1 والمقتضب 27/1- 28، والإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب، للفارقي، ص: 340- 341، وخصائص الأسلوب في الشوقيات، لمحمد الهادي الطرابلسي، ص: 475.

وتفصيل ذلك أن كلمة (تقضى) اسم مرفوع على أنه اسم (كان)، و( لبانات) مضاف إليه، والواو عاطفة، والفعل (يسأم) منصوب بأن مضمرة، حتى يكون المصدر المنسبك من أن والفعل معطوفا على المصدر (تقضى)، لكن الشاعر ترخص في هذه الفتحة بالضمة مما يترتب عليه منذ الوهلة الأولى القول بأن الأعشى عطف فعلا (يسأم) على اسم (تقضى)، وإذا أمكن تخريج ذلك على أن الواو استئنافية والفعل مرفوع وعلامة رفعه الضمة أمكننا القول إن الشاعر قد ترخص هنا لإيصال معنى ما إلى المتلقي الذي يشاركه في تشكيل المعنى، وهو أن المعنى قد انتهى عند كلمة (لبانات)، ثم استأنف على سبيل الاستطراد فقال: ويسأم سائم.

والمعنى أن الأعشى يذكر صاحبته هريرة في بدايته لهذه القصيدة، التي يهجو فيها يزيد ابن مسهر الشيباني مطالبا نفسه بتوديع هريرة، وإن لام اللائمون، فيخاطب نفسه: مالك لا تفعل؟ أنت حزين ساكت لفراقها؟ ألم يكفك عام طويل أقمته معها؟ إن حولا كاملا لحقيق بأن يشفي نفسك ويقضي حاجتك، ثم يستطرد قائلا: ويسأم سائم.

**2- ما طرحت فيه الضمة وجيء مكانها بالفتحة:**

وردت هذه الصورة في موضع واحد في قوله[1]:

وأدفع عن أعراضكم وأعيركم      لسانا كمقراض الخفاجى ملحبا

هنالك لا تجزوننى عند ذاكم      ولكن سيجزينى الإله فيعقبا

فالفعل (فيعقبا) ورد منصوبا وكان حقه الرفع، وهذا يعد ترخصا في الضمة من قبل الشاعر، حتى تكون حركة الروى متناسبة مع روي القصيدة المطلقة بالفتح.

والملاحظ أن سيبويه يدخل هذا الترخص في إطار الضرورة الشعرية في مقابلة النثر، فيقول: "وقد يجوز النصب في الواجب في اضطرار الشعر. ونصبه في الاضطرار من حيث انتصب في غير الواجب، وذلك لأنك تجعل (أن) العاملة، فمما نصب في الشعر اضطرارا قوله:

(1) الديوان: 32/167.

سأترك منزلي لبني تميم وألحق بالحجاز فأستريحا

وقال الأعشى وأنشدناه يونس:

ثمت لا تجزونني عند ذاكم ولكن سيجزيني الإله فيعقبا

وهو ضعيف في الكلام"[1].

فإذا كان سيبويه قد وصف هذا الترخص للضرورة، فإن ذلك بالنظر إلى أن هذا ضعيف في الكلام، أي في قواعد النثر، وفي ذلك يقول أستاذنا: "والكلام هنا في مقابل الشعر، أي أن نصب المشارع غير سائغ في النثر إذا كان بعد الفاء غير المسبوقة بنفي أو طلب محضين. وإذا عاملنا الاضطرار" على أنه نوع من نظام الشعر الخاص كان ذلك مدعاة إلى فصل نظام الشعر وحده؛ لأنه الحكم بالاضطرار هنا ناتج عن مراعاة قواعد النثر، والشاعر هنا مضطر إلى أن ينطق حركة الروى بما يتناسب مع القصيدة كلها, فهو إذن اضطرار موسيقى أو قل : اضطرار شعري لانحوي"[2].

والمعنى أن الأعشى في سياق توجيه حديثه إلى بني سعد بن قيس مبينا لهم أنه سيدافع عن أعراضهم وسيسخر لسانه القاط في خدمتهم، كأنه المقراض، وليس ذلك ابتغاء جزاء أو ثواب منهم، فإنما ثوابه فيما يفعل على الله تعالى.

**3- ما طرحت فيه الضمة وجيء مكانها بالكسرة:**

وردت هذه الصورة من طرح العلامة الإعرابية في شعر الأعشى في موضع واحد في قوله[3]:

فـلا تـحسبنى كافرا لك نـعمة عـلى شهـيد شاهد الله فاشـهد

ولكن من لا يبصر الأرض طرفه متى ما يشعه الصحب لا يتوحد

فالفعل (يتوحد) مضارع مرفوع وعلامة رفعه الضمة، لكن الشاعر ترخص في هذه الضمة بكسر مجرى الروي تمشيا مع النظام الصوتي الخاص الذي رسمه لنفسه

(1) الكتاب 39/3- 40 وينظر: الأصول في النحو 471/3، وبيت غير الأعشى من الوافر.
(2) اللغة وبناء الشعر ص: 228. وينظر: لغة الشعر، ص270 – 273 .
(3) الديوان: 36/243.

منذ البداية في هذه القصيدة، لأن "الكلمة في آخر البيت لابد أن تأخذ مكانها مطمئنة مستقرة من حيث النحو من جانب، ومن حيث التماثل الصوتي والحركي مع بقية الأبيات من جانب آخر، فهي تخدم في اتجاهين متعاونين، تركيب البيت النحوى، وإيقاع القصيدة الصوتي"[1].

والمعنى أن الشاعر في سياق الاعتذار عن إقلاله من زيارته لضعف بصره قائلا له: لكن مثلي ممن لا تبصر عينه الأرض، ولايستطيع أن يميز الطريق يحتاج إلى صديق أو رفيق بصاحبه ويؤنس وحدته.

## المبحث الثالث:

## ما طرحت فيه العلامة الإعرابية للإقواء أو الإصراف:

يمكن الإشارة قبل الحديث عما طرحت فيه العلامة الإعرابية للإقواء أو الإصراف إلى أن الإقواء هو "اختلاف مجرى حركة الروي بين الضم والكسر، فإذا كان الاختلاف بين الفتح من جهة وبين الضم أو الكسر من جهة أخرى سمي إصرافا"[2].

وإذا كان ابن سلام الجمحي قد قال: "ولم يقو من هذه الطبقة ولامن أشباههم إلا النابغة في البيتين..."[3]، فإن كلا من الإقواء والإصراف قد وقعا في شعر الأعشى، وذلك في قوله[4]:

لـهـا كـبـد مـلساء ذات أسـرّة ونـحـر كفـاثور الصّريف الممثّل

يجول وشاحاها على أخمـصيهما إذا انفتلت جالا عليها يجلجل

هذا موضع الإقواء في شعره، أما الإصراف فقد ورد في موضعين، نحو قوله[5]:

(1) اللغة وبناء الشعر، ص: 217.

(2) التبريزى: الوافي في العروض والقوافي، تحقيق عمر يحيى، د.فخر الدين قباوه, المكتبة العربية، حلب1870، ص: 239.

(3) ابن سلام: طبقات فحول الشعراء 67/1 – 68، وينظر: أيضا: اللغة وبناء الشعر ص236.

(4) الديوان 16/403.

(5) المرجع السابق 2/77 وينظر: أيضا 10/317.

رحلت سميّةُ غُدوةً أجمالَها　　　　غَضْبَى عليكِ فما تقول بـدالها

هذا النهار بدا لها من همِّها　　　　مـا بـالـهـا بالليل زال زوالـها

فالواضح من المثالين السابقين أن الشاعر قد خالف مجرى حركة الروي من الكسر إلى الضم ومن الفتح إلى الضم، ومن خلالهما وغيرهما مما لم نذكره يتضح أن الأعشى قد نطق فيهما وفقا للنظام النحوي، وهو الأمر الذي يراه العروضيون خطأ في الشعر، أي من عيوب القافية، وأمام هذا الأمر يقول الدكتور محمد حماسة: "هل كان الشعراء ينطقون وفقا للإعراب فتختلف القوافي أو كانوا ينطقون وفقا للنظام الشعري؟

إذا قلنا إن الشعراء كانوا ينطقون وفقا للنظام الشعري، فإن العروضيين والنحويين يعدون ذلك خطأ منهم في اللغة. وإذا قلنا إنهم كانوا ينطقون وفقا للنظام النحوي، فإن ذلك يعد منهم خطأ في الشعر. ويبدو أن كثيرين قد استراحوا إلى خطأ الشعراء في الشعر حتى لا تنكسر قوانين الإعراب، وقد نسوا أن قوانين الشعر عند الشعراء لا تفترق عن قوانين اللغة، وأنها جميعا سليقة واحدة، يصوغها الشاعر دون إهمال لبعض جزئياتها، وليس هناك تفاضل بين أجزاء هذه "السليقة الشعرية"، بل إن الشعراء عند التفصيل والتفضيل نراهم يفضلون الجانب الشعرى على ما سواه"(1).

وإذا كان الأستاذ إبراهيم مصطفى قد استشهد بقول الأعشى:

رحلت سميّة غدوة أجمـالـها　　　غضبى عليك فما تقول بدا لها

هذا النهار بدا لها من همّـهـا　　　مـا بـالـهـا بـالـلـيـل زال زوالها

في التدليل على دعواه، وأن في حرص الشاعر على الضمة في (زوالها) هجران للتماثل في القافية ومافيه من انسجام(2)، إذا كان ذلك كذلك، فإن في العدول إلى الضمة معنى ما يقصده الشاعر، وهو أن التفكير في ارتحال محبوبته (سميّة) وتحولها

---

(1) اللغة وبناء الشعر، ص:237.

(2) ينظر: إبراهيم مصطفى: إحياء النحو ص93, واللغة وبناء الشعر، ص24.

وصدودها قد زال، وهو أمر بدهي بمرور الوقت ولاسيما أنها رحلت معرضة، فلا داعي للتفكير فيها. ووجود مثل هذا المعنى في التحول إلى الضمة؛ أي من وراء الإقواء هو ما دعا الدكتور محمد حماسه إلى تعليقه على قول الأستاذ إبراهيم مصطفى بعد عرضه لقول الأعشى السابق بقوله: ولكن القصة التي استدل بها على إثبات مراده قد رأينا أنها دليل على أن الشعراء ينطقون وفقا لما يتطابق مع القوافي لا لما يقتضيه الإعراب. وإذا كانت الفتحة ليست إعرابا ولا دليلا عليه بل الضمة والكسرة فقط عنده هما علما الإعراب، فلابد أن يكون العدول إلى الضمة لمعنى مطلوب وقصد مراد، ولا يكون العدول إليها خاليا من دلالة الإعراب بل لمجرد توافق القوافي"[1].

أما في قول الأعشى (يجلجل) بالرفع إقواء على نحو ما سبق، فإن الشاعر قد خالف في القافية محافظا على سلامة الإعراب لمعنى ما يقصده أيضا من وراء هذه المخالفة في حركة الروي، وهو أنه في سياق الحديث عن محبوبته (قتيلة) واصفا محاسنها مبينا أن بطنها ملساء تتكسر بشرتها متثنية من أثر السمن، وصدرها كلوح المرمر المسنون، قد جوده صانعه، وبالغ في صقله، يجولُ وشاحها على جانبي خصرها النحيل حين تنثنى متخلعة في حركة لا تستقر[2].

فلما كان الشاعر يريد الدلالة على أن الوشاحين يجولان في حركة لا تستقر، أتى بالفعل (يجلجل) في حالة الرفع لدلالة الفعل على الحركة، والفعل لا يجرحتى تتفق حركته مع حركة روي القصيدة، أضف إلى ذلك أنه لو أتى باسم مكان الفعل حتى يمكن جره، فإنه لن يفي بغرضه في الدلالة على الحركة وعدم الاستقرار، وملاءمة ما مر من معنى في البيت، وهو ما أكد عليه قدامة بن جعفر فيما أسماه "نعت ائتلاف القافية مع ما يدل على سائر البيت وهو" أن تكون القافية معلقة بما تقدم من معنى البيت تعلق نظم له وملائمة لما مر فيه"[3]. إذا كان

(1) اللغة وبناء الشعر، ص: 241.

(2) ينظر: الديوان ص: 402 حيث الشر .

(3) قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص168 – 169.

ذلك كذلك، فإن اختلاف مجرى القافية كما في الإقواء أو الإصراف ليس خطأ في قواعد النحو يقع فيه الشاعر لكي يحتفظ بموسيقى القافية في شعره، فالأعشى في المثالين المذكورين آنفا قد خالف موسيقى القافية للمحافظة على الإعراب، وإفهام المتلقي معنى ما يريده، وهو الأمر الذي يخالف قول أستاذنا الدكتور رمضان عبد التواب، إذ يقول: ويمكننا أن نعد من اللحن كذلك ما يسمى لدى العروضيين بالإقواء. والإقواء في رأي اللغويين المحدثين ليس في الحقيقة من الخطأ في الموسيقى كما يريد أصحاب العروض أن يحملونا على هذا الفهم، بل هو في الواقع خطأ نحوي"[1] وهو ما دعا الدكتور محمد حماسه إلى مخالفته حيث يرى أن الشاعر" لم يقل بهذا إلا لاقتناعه بأن الإعراب دال كل الدلالة على المعنى... فضلا عن أن تخطئة العرب مظهر من مظاهر المعيارية المرفوضة"[2]، وهو الأمر الذي يدلل على أن ما سبق عرضه على هذا النحو في شعر الأعشى لم يكن ضرورة شعرية، بل كان لمعنى ما هدف إليه على نحو ما سبق عرضه.

**الخاتمة:**

هكذا نأتي إلى خاتمة البحث في موضع الترخص في العلامة الإعرابية في شعر الأعشى، فنشير إلى مايلي:

أن حرف الروي بما يحمل من مجرى واحد، وما يتصل بذلك من قضايا نحوية وشعرية لدى الأعشى قد أظهر أن الشعر العمودي فن مستقل، له خصائصه التي تميزه عن النثر، حتى استحق أن تكون له لغة، يصطلح عليها بلغة الشعر، وهو الأمر الذي دعا المرزباني إلى التصريح بأنه "ليس كل من عقد وزنا بقافية قد قال شعرا، الشعر أبعد من ذلك مراما وأعز انتظاما"[3].

---

(1) د. رمضان عند التواب: فصول في فقه العربية، ص91.

(2) لغة الشعر، ص279، وينظر: المناقشة المستفيضة للإقواء والقول بأنه ليس ضرورة في اللغة وبناء الشعر، ص235-245، ولغة الشعر، ص: 282 – 289.

(3) المرزباني: الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، ص: 400.

ولذلك كان من حق الشاعر صلاح عبد الصبور أن يقول: "ولما كان الشعر لا يكتب بالأفكار، وأيضا لا يكتب بالصور العيانية كالأحلام، ولكن بالكلمات، من اللجوء إلى رموز الكلام يستطاع وصف هذا العالم الجديد المتفتح فجأة[1]. ولما كان ذلك كذلك، فقد اتضح على مدار هذا الفصل أن الروي رمز من رموز الكلام في شعر الأعشى، يكشف عن اختصاص الشعر بنظام معين على نحو ما ورد في الترخص في الاسم المعرب، سواء أكان بتسكين آخره أن يطرح العلامة الإعرابية ومجيئ علامة أخرى مكانها، وعلى نحو ما ورد ترخصا في آخر المضارع الصحيح الآخر أو المعتل الآخر. وما ذلك إلا لأن "اتحاد حركة الروي في القصيدة يؤدي إلى طريقة تركيب البيت الشعري تصويرا وتركيبا بحيث تتوافق حركته – إذا كانت للإعراب أو البناء أو غير هما – مع الحركة التي يختارها الشاعر مجرى لروي قصيدته"[2].

وإذا كان من الملاحظ أن الأعشى كان ينطق بقافيته طبقا لما يتفق مع مجراه الذي اختاره لقصائده، فإن فيما ورد ظاهره أن فيه مخالفة بين روي القصيدة لم يكن رعاية للإعراب فحسب، بل من أجل إيصال معنى ما يريده إلى المتلقي، وهو الأمر الذي يؤكده أستاذنا بعد أن عرض لمسائل على محو ما عرض في مبحث الترخص، فيقول: "على أني أريد أن أستدل من هذه الظواهر السابقة على أن الشعراء كانوا ينطقون قوافي قصائدهم بما يتناسب مع المجرى الذي اختاروه لهذه القصائد رفعا أو نصبا أوجرا، ولايتصور أن الشاعر كان في القصيدة الواحدة يخالف بين حركات الروي رعاية للإعراب"[3]، بل كان يخالف مراعاة للمعنى على نحو ما وضح في ثنايا الفصل، فقد اتضح أن الأعشى كانت رعاية النسق الموسيقى عنده أهم من قوانين الإعراب على نحو ما سبق بصدد الحديث عن جزم المضارع المعتل في غير موضع الجزم.

(1) صلاح عبد الصبور: ديوان صلاح عبد الصبور، المجلد الثالث، ص: 28.
(2) اللغة وبناء الشعر، ص: 216.
(3) المرجع السابق، ص: 235.

وبناء على ما سبق فإنه يمكن القول إن ما جاء في شعر الأعشى ظاهره الترخص- أي ما طرحت فيه العلامة الإعرابية ولا سيما إذا أمن اللبس، فسكنت أو جاء غيرها مكانها – لا يمتّ إلى الضرورة بصلة بدليل أن إطراح العلامة الإعرابية قد ورد في قراءات القرآن الكريم[1]، ولعل سر تمسك النحاة بالقول بأنه ضرورة "هو الاعتقاد بأن الحركة الإعرابية وحدها هي القرينة الوحيدة في الدلالة على المعنى، وإهمالهم للقرائن الأخرى"[2]، ولعل الوصف بالترخص أشبه بالصواب وأدنى لروح اللغة إذا أخذنا في الاعتبار أن الترخص لا يقع إلا لغاية بيانية... وهذه الأغراض البيانية غير مطردة؛ وذلك لا يمكن وضع قاعدة خاصة بهذا الترخص؛ ولأن إطلاقه يفتح الباب أمام الابتكار والتجديد ما دام مستعمله جاريا على سنن الفصحى آخذا نفسه بما أخذ به أصحابها أنفسهم، وإذا شاع الاستعمال الجديد واستقر، وأقرته الجماعة اللغوية فلا بأس من اعتداده قاعدة في هذا المجال"[3].

وإذا أخذنا في الاعتبار أن الترخص لا يقع إلا لغاية بيانية، فقد اتضح من خلال بحث هذا الموضوع في شعر الأعشى أن ثمة أغراضا بيانية من ورائه، أضف إلى ذلك إسهامه في توافق النظام النحوي مع النسج الشعري.

(1) ينظر: لغة الشعر، ص: 277- 279، ود.شعبان صلاح: شعر أبي تمام "دراسة نحوية"، ص138 وما بعدها.
(2) لغة الشعر، ص: 278.
(3) العلامة الإعرابية في الجملة، ص: 401.


الدراسات العامة

# من أسس بناء الشخصية الإنسانية
# من منظور تربوي إسلامي

أ.د. عبد السلام عبد الله الجقندي
كلية الدعوة الإسلامية - ليبيا

**مقدمـــــة:**

التربية عملية تأهيل وبناء شخصية الفرد المتكاملة جسماً وعقلاً ونفساً ووجداناً، وتعتمد جودتها وتأثيرها على وضوح وتكامل مبادئ النظرية التربوية الإسلامية التي بدورها تحدد أهداف التربية ومحتواها وطرائقها.

والإطار النظري للتربية وبناؤها الفكري يعد دليل عمل لحركة التربية في واقعها ويترجمها إلى أنماط سلوكية وتطبيقات عملية في حياة المسلم، ويتناول الإسلام الشخصية من جوانبها المتعددة: الجسمية، والاجتماعية، والأخلاقية، والوجدانية، والعقلية، والروحية، ويعتبر أن بناء الشخصية السوية يتم وفق الاعتدال والاتزان دون إفراط في جانب على حساب جانب آخر، ولكي نفهم شخصية الإنسان فهما واضحا، علينا أن نفهم جميع العوامل المحددة للشخصية في التربية الإسلامية.

إن جوانب الشخصية في مجملها ليست كلها وراثية، بل هي وراثية وبيئية في آن واحد، أو بعبارة أدق إنها استعدادات وراثية تظهرها وتفتحها وتنميها البيئة، ويتم عملية نمو هذه الجوانب عن طريق التفاعل الذي يتم بين الفرد وبين بيئته والوسط المحيط به.

إن مفهوم الشخصية اصطلاح عام وشامل، يشير إلى الفرد وإلى الطريق المتفردة التي يتم بموجبها تنظيم سماته، بحيث يدل كل ذلك عليه وعلى نشاطه كفرد متميز عن غيره، ويمكن الحكم على شخصية الفرد عن طريق سلوكه ومدى تكيفه مع مواقف الحياة التي يتعرض لها.

إننا إذا أردنا أن نحسن دراسة الشخصية الإنسانية في سوائها وانحرافها، فعلينا أن نهدف إلى التوصل لمعرفة الجوانب المتميزة في البناء العام لشخصية الفرد وذلك بقدر الإمكان، فنحن بحاجة إلى أن نجد طريقة للتعرف على مظاهر سلوكه الدائم والمتميز، والتي من المعروف أن تكون ناشئة عن طبيعة تاريخه التطوري، وكذلك على الأهداف التي يضعها لنفسه، وعلى نوعية المشاكل والظروف الحياتية التي تقابله، وبالتالي نحتاج إلى طريقة مختلفة من حالة كل فرد من الأفراد لتحديد معالم شخصية.

إن موضوع الشخصية الإنسانية وكيف نكونها في إطار الإسلام، يهم كل فرد من أفراد المجتمع المسلم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، فالشخصية تتعلق بذات الفرد وهويته وقيمه الإسلامية بهدف تكوين الشخصية السوية كما أرادها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والفكر التربوي الإسلامي.

وتأتي أهمية هذا البحث في بيان أسس بناء شخصية الإنسان المسلم كما رسمها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والفكر التربوي الإسلامي، وذلك بهدف تقديم دليل لبناء شخصية الفرد في الأسرة، والمدرسة، والمؤسسات الإعلامية والاجتماعية المعينة بالتربية، ويحاول البحث الإجابة على السؤال الرئيسي التالي:

كيف يمكن تربية الفرد المسلم تربية شاملة من جميع جوانب الشخصية ودور التربية الإسلامية في تنميتها؟

ويتفرع من هذا السؤال الأسئلة التالية:

أ/ ما مفهوم الشخصية في التربية الإسلامية؟

ب/ ما مفهوم النفس وأنواعها في القرآن الكريم؟

ح/ ما أنماط الشخصية في القرآن الكريم وسلوكيات كل نمط؟

د/ ما عوامل تكوين الشخصية في الإسلام؟

**مفهوم الشخصية في التربية الإسلامية:**

التربية الإسلامية هي التنظيم النفسي والاجتماعي الذي يؤدى إلى اعتناق الإسلام وتطبيقه كليا في حياة الفرد والجماعة.

ولعل من أبرز تعريفات التربية الإسلامية، المتضمنة لجوانب شخصية الفرد هو ((التربية الإسلامية هي التنمية الشاملة لجميع جوانب شخصية الفرد: جسميا وعقليا واعتقاديا وروحيا وخلقيا واجتماعيا ونفسيا وإداريا وجنسيا وجماليا، وذلك في ضوء ما جاء به الإسلام، حتى يكون هذا الفرد عابدا لله وحده، عبودية تحقق له الفوز بالدنيا والآخرة، وتجعله لبنة خيرة في بناء مجتمعه وإسعاد البشرية))(1).

وقد جمع الإسلام بين الدنيا والآخرة في نظام الدين، وبين الروح والجسد في مراعاة الطبيعة الإنسانية، وبين العبادة والعمل في نظام الحياة، وترتكز الشخصية الإنسانية في مفهوم الإسلام على النظرة الواقعية والأخلاقية، ويلعب العامل النفسي دورا رئيسا في تحديد السمات الأساسية للشخصية على المستوى البيولوجي للفرد والمجتمع، بل ينفذ إلى أعماق الإنسان الروحية والفكرية ليوازن بين المحتوى الداخلي للنفس البشرية وما يرسمه من تخطيط خارجي ينسجم ويتوافق مع البناء الداخلي للإنسان(2).

وترتكز الشخصية في الإسلام على العقيدة والإيمان، والإنسانية والفطرة، والعلم، والمسؤولية، والجزاء(3).

ويتناول الإسلام الشخصية من جوانبها المتعددة: الروحية، والعقلية، والوجدانية، والأخلاقية، والاجتماعية والجسمية، والعمل على تنمية شخصية المسلم بشكل متكامل يؤهله للعمل والإنتاج والاعتماد على النفس وإعلاء كلمة الله(1).

---

(1) محمود أحمد السيد، معجزة الإسلام التربوية، الكويت، دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع، 1398هـ، 1982م، ص30-29.

(2) ينظر: فؤاد حيدر، الشخصية في الإسلام وفى الفكر الغربي، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، 1990م، ص16-17.

(3) ينظر: عباس محجوب، أصول الفكر التربوي في الإسلام، دار ابن كثير،د مشق، سوريا، 1987م، ص85-150.

وقد جاء القرآن الكريم بمنهاج متكامل وشامل في تربية الإنسان وترقية شخصيته، وهذا المنهج يوافق الطبيعة البشرية، فجاء لذلك وفق الحاجات المتنوعة في المجتمع الإسلامي، فالإسلام منهج تربية حياة يحقق سعادة الإنسان في الدارين[2].

وتهدف التربية في الإسلام إلى المحافظة على عقل الفرد المسلم من الأفكار الفاسدة والمنحرفة التي تعمل على تشويه الأفكار وتضليل العقول، والمتتبع لآيات القرآن الكريم وتعاليم السنة المطهرة يجد معظمها يبين الطريق السوي السليم، وكما تحصن تعاليم الإسلام عقل الفرد ضد الأفكار والمعتقدات الضالة، فهي تأخذ على عاتقها أيضا المحافظة على هذا العقل من الأمراض التي تصيبه نتيجة الوراثة أو البيئة الفاسدة، وتصونه من العادات السيئة، كشرب الخمور وتناول المخدرات وغيرها، وذلك ببيان مضارها وعواقبها ووضعها ضمن إطار المحرمات التي يجب اجتنابها محافظة على الجسم والعقل، وهذا يجعل من شخصية الإنسان المسلم خير نموذج يصلح لأعمار الأرض وتحقيق العدالة الإلهية بين بني البشر[3].

وتقوم التربية الإسلامية على الحوار وهذا يعني أن المسلمين في انفتاحهم على العالم وفي تربيتهم وتفاعلهم مع الأمم والثقافات الأخرى إيجابيون يأخذون من كل العلوم والنظم ما يتفق مع عقيدتهم وظروف مجتمعهم، ويحولون هذه العلوم والنظم في النهاية إلى علوم ونظم تضطلع بصبغتهم وتحمل طابعهم الإسلامي، ويتركون ما لا يتفق مع عقيدتهم وظروف مجتمعهم، وبهذا تكون الشخصية الإسلامية منهجا كاملا للحياة للنظام التعليمي التربوي بجميع مكوناته[4].

---

(1) ينظر: عبد الرحمن عيسوي، الإسلام والتنمية البشرية، ط1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1988م، ص: 238.

(2) ينظر: علي أحمد مدكور، منهج التربية في التصور الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، 2002م، ص25 وما بعدها.

(3) ينظر: محمد عطا مدني، التربية العقلية في الإسلام، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، 1998م، ص147.

(4) ينظر: علي خليل أبو العينين، فلسفة التربية الإسلامية في القرآن، الكتاب الثاني، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1980م، ص147.

والإسلام ينمي هذه المقومات ويضعها في إطارها الإسلامي الذي يميز شخصية المسلم عن غيرها من الشخصيات، فهو يعنى ببناء النفس من الداخل، ويصوغ المسلم صياغة إنسانية جديدة أساسها الصلة بالله وإبراز خصائص الإنسانية العليا، ويطهره من أدران غرائز الدنيا، ويتجافى به عن كل ما لا يتفق مع كمال إنسانيته وطبيعة فطرته، واستكمال معاني القوة والجمال والسمو بعقله ووجدانه وجسمه ليكون في أحسن تقويم.

ومن هنا أصبح من الضرورة التفكير في نظام تربوي يرتكز على الأساس العقائدي والواقع الحضاري والاجتماعي، وينطلق من المواريث الفكرية والثقافية في مرونته تستجيب لقضايا العصر وتغيراته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وتستفيد من منجزاته بما يتفق مع القيم الأخلاقية التي تنبثق من المجتمع المسلم وتنمو في أحضانه، وتعبر عن مثله،وتبرز خصائصه ومثله العليا وتؤكد ذاتيته وتنطلق به إلى آفاق أرحب في سلم التكامل البشري. إن المجتمعات الإسلامية بحاجة للبحث عن أسلوب عملي لتطبيق مفاهيم التربية الإسلامية وتطوير وسائلها لاستيعاب قضايا العصر وتوجيهها إلى ما يحقق نفع البشرية وخيرها، إن تقدم الأمة الإسلامية يقدم النموذج والقدوة الجيدة للمجتمعات الأخرى حتى يصدق عليها قول الله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾[1].

ولذلك نجد الإسلام في تشريعاته وبنائه لمبادئه وقيمة ونظريته التربوية يستند إلى نظرية في الطبيعة البشرية تتصف بالتكامل والمرونة والقدرة على الخير والشر وحرية الاختيار بينهما[2].

فالإيمان هو أساس الأخلاق الفاضلة..والأخلاق الفاضلة هي أساس العلم الصحيح،والعلم الصحيح هو أساس العمل الصالح..هذا هو البناء التربوي القرآني الذي يقي شبابنا ويحصنهم ويعطيهم مناعة ضد الأمراض النفسية والاجتماعية،لكل

---

(1) سورة آل عمران الآية 110.

(2) ينظر: محمود السيد، مفاهيم تربوية في الإسلام، مؤسسة الوحدة للطباعة والنشر، الكويت، 1978م، ص50.

هذا ولما نراه من اهتزاز القيم في المجتمع العالمي والعربي والإسلامي،تأتي أهمية البحث فيبناء شخصية الإنسان المسلم؛ لأنه بحث عن الذات العربية الإسلامية في غير انغلاق، لبنائها بناء ذاتيا متميزا قادرا على العطاء والإبداع ومواجهة الغزو الثقافي والاستلاب الحضاري،وتنمية المسلم بما يؤكد هويته وشخصيته من خلال أهم ما يميزه وهو قيمة الإسلامية النابعة من المصادر الأصلية والعلاقات الإنسانية التي يحاول التمسك بها لبناء نظام تربوي متميز يستوعب التقدم العلمي والتقني المذهل.

**النفس في القرآن الكريم:**

وردت كلمة النفس في القرآن الكريم في مائتين وخمس وتسعين آية كريمة، وقد تبين من الدراسات أن كلمة النفس في القرآن الكريم لها علاقة ببناء شخصية المسلم خلال مراحل حياته[1].

ولقد سبق الإسلام منذ أربعة عشر قرنا إلى دراسة النفس،حيث تحدث القرآن الكريم عن أنواع الأنفس والتي لها علاقة بسلوك الإنسان وشخصيته وهي:

**1- النفس المطمئنة:**

قال الله تعالى:﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴾[2].

النفس المطمئنة وهي الناعمة بروح اليقين، الواثقة بفضل الله ونعمته ورحمته، فالإنسان الذي يمتلك نفسا مطمئنة يخلص في التقرب إلى الله تعالى بالعبادات والأعمال الصالحة ويبتعد عن كل ما يغضب الله، ويتحكم في أهوائه وشهواته بإشباعها وتوجيهها بالطريقة التي حددتها الشريعة الإسلامية، وبذلك يحقق الإنسان التوازن بين مطالبه البدنية ومطالبه الروحية، ويصل بهذا السلوك إلى أعلى مرتبة من النضوج والكمال الإنساني، وهي المرتبة التي تكون فيها نفس الإنسان في حالة اطمئنان وسكينة، وينطبق عليها وصف "النفس المطمئنة".

---

(1) ينظر: عدنان الشريف، من علم النفس القرآني، دار العلم الملايين، بيروت، ط2، 1993م، ص36.

(2) سورة الفجر الآية 27-30.

**2- النفس الأمارة بالسوء:**

قال تعالى:﴿ ۞ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾[1].

والإنسان الذي يختار الملذات الدنيوية،ينساق وراء أهوائه،ينسى ربه واليوم الآخر، إنما يصبح في معيشة أشبه بالحيوان، بل أضل، لأنه لم يستخدم عقله الذي ميزه الله به على الحيوان، قال تعالى: ﴿ أَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيۡهِ وَكِيلًا ٤٣ أَمۡ تَحۡسَبُ أَنَّ أَكۡثَرَهُمۡ يَسۡمَعُونَ أَوۡ يَعۡقِلُونَۚ إِنۡ هُمۡ إِلَّا كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾[2].

والإنسان الذي يعيش هذا النوع من المعيشة يكون غير ناضج الشخصية، ويكون أشبه بالطفل الذي لا يهمه إلا إشباع حاجاته ورغباته، ولم تقو إرادته بعد، ولم يتعلم كيف يتحكم في أهوائه ورغباته وشهواته، فينساق وراءها.

فالنفس البشرية وما طبعت عليه أمارة بالسوء مائلة إلى الشهوات باستثناء الأنفس التي عصمها الله من الوقوع في الخطأ والمهالك فينجيها من اتباع أهوائها، ويهديها إلى طريق الفلاح.

**3- النفس اللوامــــة:**

وهي النفس التقية المتصفة بالاستقامة، النفس تلوم صاحبها وتلوم ذاتها التي إذا فعلت خيرا تلوم ذاتها على أنها لم تكثر منه، وإذا فعلت شرا تحس بالذنب وتأنيب الضمير على ما فعلت، قال تعالى: ﴿ لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ ١ وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ ﴾[3].

---

(1) سورة يوسف الآية 53.

(2) سورة الفرقان الآية 43-44.

(3) سورة القيامة الآية 1-2.

وحينما يبلغ الإنسان مرتبة أعلى من النضج العقلي والاجتماعي والأخلاقي، يبدأ ضميره في الاستيقاظ، فيبدأ في الشعور بالاستنكار من ضعف إرادته ومن انقياده لأهوائه وشهواته مما يوقعه في الخطيئة والمعصية فيشعر بالذنب، ويلوم نفسه على ما ارتكبه من ذنوب وبذلك يتجه إلى الله تعالى معلنا توبته وندمه على سلوكه السابق وفى هذه الحالة يصبح تحت تأثير "النفس اللوامة" التي تلوم صاحبها.

ويمكن أن نتصور هذه المفاهيم الثلاثة للنفس البشرية: وهي النفس المطمئنة، والنفس اللوامة، والنفس الأمارة، على أنها حالات تتصف بها الشخصية الإنسانية في مستوياتها المختلفة ومستويات النضج التي بلغته أثناء بنائها في مراحل النمو المتعاقبة، وتأثير عوامل البيئة والوراثة والمجتمع على هذا البناء.

وتتعرض الشخصية الإنسانية في صراعها الداخلي مع ذاتها بين الجانبين المادي والروحي إلى تصارع الأهداف والوسائل وعدم التوازن بين هذين الجانبين مما يسبب مشكلات نمو جانب دون جانب آخر وخلل في الشخصية.

فحينما تكون شخصية الإنسان في أدنى مستوياتها الإنسانية بحيث تسيطر على الأهواء والملذات البدنية والدنيوية، فإنها تكون في حالة ينطبق عليها وصف "النفس الأمارة بالسوء" وحينما تبلغ الشخصية البشرية أعلى مستويات النضج والكمال الإنساني، يحدث التوازن التام بين المطالب البدنية والروحية، فإنها تصبح في الحالة التي ينطبق عليها وصف النفس المطمئنة وبين هذين المستويين يوجد مستوى متوسط يحاسب فيه الإنسان نفسه على ما يرتكب من أخطائه، ويسعى إلى تجنب ارتكاب ما يغضب الله، ويطلق على الشخصية في هذا المستوى "النفس اللوامة"[1].

**أنماط الشخصية في القرآن الكريم:**

صنف القرآن، الكريم الناس على أساس العقيدة إلى ثلاثة أنماط هي: المؤمنون، الكافرون، والمنافقون، ولكل نمط من هذه الأنماط الثلاثة سماته السلوكية

(1) ينظر: محمد عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس، دار الشرق، بيروت، 1982م، ص208-209.

الرئيسية العامة التي يتميز بها كما يشير هذا التصنيف إلى أن العمل الأساسي في تقسيم الشخصية في نظر القرآن الكريم هو "العقيدة"[(1)].

وقد أفرد القرآن الكريم كل نمط في العقيدة بسورة سماها باسمها، فهنالك سورة "المؤمنون" وسورة "الكافرون" وسورة "المنافقون" ووصف القرآن الكريم كل نمط من هذه الأنماط الثلاثة بسمات خاصة يعرف بها، وفيما يلي نعرض أهم السمات والخصائص الذي يتميز بها كل نمط من هذه الأنماط الثلاثة من الناس كما ورد في القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة.

**أولا: المؤمنون:**

إذا جمعنا سمات المؤمنين التي وردت في القرآن الكريم وحاولنا تصنيفها، لأمكن أن نصنفها إلى تسعة مجالات رئيسية من مجالات السلوك وهي:[(2)]

1- سمات تتعلق بالعقيدة: الإيمان بالله، وبرسله، وكتبه، وملائكته، واليوم الآخر، والبعث، والحساب، والجنة والنار، والغيب، والقدر خيره وشره.

2- سمات تتعلق بالعبادات: عبادة الله، وأداء الفرائض من صلاة وصيام وزكاة وحج وجهاد في سبيل الله بالمال والنفس، وتقوى الله وذكره دائما، واستغفاره، والتوكل عليه، وقراءة القرآن الكريم.

3- سمات تتعلق بالعلاقات الاجتماعية: معاملة الناس بالحسنى، الكرم والجود والإحسان، والتعاون، والإتحاد والتماسك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، العفو، الإيثار، الإعراض عن اللغو، حب الخير، إغاثة الملهوف.

4- سمات تتعلق بالعلاقات الأسرية: طاعة الوالدين والبر لهما، والإحسان بالوالدين وبذي القربى، حسن المعاشرة بين الأزواج، رعاية الأسرة والإنفاق عليها، والتنشئة السليمة للأبناء في إطار التربية الإسلامية.

---

(1) ينظر: محمد عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس، ص212-213.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص214-215.

5- سمات خلقية: الصبر، الحلم، الصدق، الأمانة، الوفاء بالعهد، العفة، التواضع، القوة في الحق، عزة النفس، قوة الإرادة، التحكم في أهواء النفس.
6- سمات انفعالية وعاطفية: حب الله، الخوف من عذاب الله، الأمل في رحمة الله، حب الناس، كظم الغيظ، والتحكم في انفعال الغضب، وعدم الاعتداء على الغير، عدم حسد الآخرين، الرحمة، اللوم النفس والشعور بالندم عند ارتكاب الذنوب، وعدم الغرور.
7- سمات عقلية ومعرفية: التفكير في الكون وخلق الله، طلب المعرفة والعلم، وعدم اتباع الظن وتحري الحقيقة، حرية الفكر والعقيدة.
8- سمات تتعلق بالحياة العملية: الإخلاص في العمل وإتقانه، والسعي بنشاط وجد في سبيل كسب الرزق.
9- سمات بدنية: القوة، الصحة، النظافة، الطهارة.

ومن الآيات الكريمة في هذا المجال: قوله تعالى: ﴿ الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ۝٣ وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ ۝٤ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ قَدۡ أَفۡلَحَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمۡ فِي صَلَاتِهِمۡ خَٰشِعُونَ ۝٢ وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَنِ ٱللَّغۡوِ مُعۡرِضُونَ ۝٣ وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ ۝٤ وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ فَإِنَّهُمۡ غَيۡرُ مَلُومِينَ ۝٦ فَمَنِ ٱبۡتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡعَادُونَ ۝٧ وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِأَمَٰنَٰتِهِمۡ وَعَهۡدِهِمۡ رَٰعُونَ ۝٨ وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَوَٰتِهِمۡ يُحَافِظُونَ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمۡ يَرۡتَابُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ

(1) سورة البقرة الآية 1-5.
(2) سورة المؤمنون الآية 1-9.

ٱلصَّـٰدِقُونَ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴾[4].

**ومن الحديث الشريف:**

"المؤمن من أمنه الناس على أنفسهم وأموالهم"[5].

عن أبي موسى رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا" وشبك بين أصابعه[6].

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين"[7]، عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: "أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا، وخياركم خياركم لنسائهم"[8]، وعن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: "انصر أخاك ظالما أو مظلوما" قال رجل: "انصره إذا كان مظلوما أرأيت (أي أخبرني) إن كان ظالما فكيف أنصره؟ قال:

---

(1) سورة الحجرات الآية 15.

(2) سورة الأنفال الآية 2.

(3) سورة الحجرات الآية 10.

(4) سورة البقرة الآية 285.

(5) فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1، ج1، ص253.

(6) فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، المحقق: عبدالعزيز عبدالله بن باز، محمود فؤاد عبد الباقي، الناشر/دار الفكر (مصور عن الطبعة السابقة) ج5، ص99.

(7) المرجع السابق، ج10، ص529.

(8) الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، تح: إبراهيم شمس الدين، ج31.

تحجزه-أو تمنعه- من ظلم فإن ذلك نصره"[1]، وعن النعمان بن بشير رضي الله عنهما أن رسول الله عليه وسلم قال: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم، مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"[2].

"من أخلاق المؤمن: حسن الحديث إذا حدث، وحسن الاستماع إذا سمع، وحسن البشر إذا لقي، ووفاء بالوعد إذا وعد"[3]، "المؤمن مرآة المؤمن إذا رأى فيه عيبا أصلحه"[4]، "لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به"[5]، "لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه" (أي غوائله وشروره)[6]، "المؤمن كيس فطن حذر وقاف (أي متأني) ثبت (أي شجاع) لا يعجل، عالم ورع"[7].

**ثانيا: الكافرون:**

لقد أشار القرآن الكريم في كثير من الآيات إلى الكافرين ووصفهم بسمات سلوكية رئيسية يتميزون بها،تتلخص في الآتي:

1- سمات تتعلق بالعقيدة والعبادات: عدم الإيمان بالتوحيد أو الرسل أو اليوم الآخر، وعدم الإيمان بالبعث والحساب، يعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم.
2- سمات تتعلق بالعلاقات الاجتماعية والأسرية: الظلم، والعدوان على المؤمنين في تصرفاتهم، النهي عن المعروف، قطع صلة الرحم.

---

(1) فتح الباري، المرجع السابق، ج2، ص323.

(3) الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، محمد بن فتوح الحميدي، تح: د.لي حسن البواب، دار ابن حزم، لبنان، ط2، 2002م، ص309.

(3) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي، تح: د/محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، 1403هـ، ج1، ص194.

(4) التوبيخ والتنبيه، عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان، تح: مجدي السيد إبراهيم، مكتبة الفرقان، القاهرة، ص37.

(5) فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبدالرؤوف المناوي، المكتبة التجاري الكبرى، مصر، ط1، 1356هـ، ج5، ص295.

(6) الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، مرجع سابق، ج3، ص183.

(7) الأحاديث مأخوذة عن: عز البن بليق، منهاج الصالحين من أحاديث وسنة خاتم الأنبياء المرسلين، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت، 1978م، ص77-92.

3- سمات خلقية: نقض العهد، الفجور، واتباع الشهوات، الغرور، والتكبر، الظلم، الكذب، عدم الوفاء بالعهد.

4- سمات انفعالية وعاطفية: كراهيتهم للمؤمنين وحقدهم عليهم وحسدهم لهم على ما أنعم الله به عليهم.

5- سمات عقلية ومعرفية: جمود التفكير والعجز عن الفهم والتعقل، الختم والطبع على قلوبهم، والتقلد الأعمى لمعتقدات الآباء وتقاليدهم، خداع النفس.

إن الصورة التي يرسمها القرآن الكريم لشخصية الكافرين هي أنهم لا يؤمنون بعقيدة التوحيد، ولا بالرسل والكتب المنزلة، ولا باليوم الآخر والبعث والحساب ولا بالجنة والنار، هم يقلدون ما كان عليه آبائهم من عبادة الأوثان، وهم أشخاص قد عجز تفكيرهم وعجزوا عن إدراك حقيقة التوحيد التي يدعو إليها الإسلام[1].

ومن الآيات الكريمة التي ذكرت الكافرين: قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤ وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٥ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَـٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ ٱلْأَنْعَـٰمُ وَٱلنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ ﴾[5]، وقال تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَـٰهٍ إِلَّآ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا۟ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[6]، وقال أيضا: ﴿ وَمَن

(1) ينظر: محمد عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس، مرجع سابق، ص217-219.

(2) سورة الكافرون الآية 1-5.

(3) سورة الكهف الآية 29.

(4) سورة الإنسان الآية 3.

(5) سورة محمد الآية 12.

(6) سورة المائدة، الآية 73.

لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۞ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَـٰرِهِمْ غِشَـٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[2].

**وفي الحديث النبوي الشريف:**

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في حجة الوداع: "لا ترجعن بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض"[3]، وقال صلى الله عليه وسلم: "من قال لأخيه: يا كافر، فقد باء به أحدهما، لأنه إما أن يصدق عليه أو يكذب، فإن صدق فهو كافر، وإن كذب عاد إلى الكفر بتكفيره أخاه المسلم"[4].

**ثالثا: المنافقون:**

المنافقون هم فئة من الناس ضعاف الشخصية ومترددون لم يستطيعوا أن يتخذوا موقفا صريحا من الإيمان، وقد ذكر القرآن الكريم ذلك وسماتهم السلوكية المميزة لهم والتي تتلخص في الآتي[5]:

1- سمات تتعلق بالعقيدة والعبادات: إنهم لم يتخذوا موقفا محددا من عقيدة التوحيد، فهم يظهرون الإيمان إذا وجدوا بين المسلمين، ويظهرون الشر إذا وجدوا بين المشركين، يؤدون العبادات رياء وعن غير اقتناع، وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى.

2- سمات تتعلق بالعلاقات الاجتماعية: يأمرون بالمنكر، وينهون عن المعروف، يعملون على إثارة الفتن والقلاقل بين صفوف المسلمين، يميلون إلى خداع الناس ويحسنون صناعة الكلام للتأثير على السامعين يكثرون من الحلف لدفع الناس إلى تصديقهم، يهتمون بمظهرهم لجذب انتباه الناس والتأثير عليهم.

---

(1) سورة المائدة، الآية 44.
(2) سورة البقرة، الآية 6-7.
(3) فتح الباري، مرجع سابق، ج12، ص85.
(4) الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، مرجع سابق، ج12، ص85.
(5) محمد عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس، ص145-146.

3- سمات خلقية: ضعف الثقة بالنفس، نقض العهد، الرياء، الجبن، الكذب، الخداع، البخل، النفعية والانتهازية، إتباع الأهواء.
4- سمات انفعالية وعاطفية: الخوف من كل المؤمنين والمشركين، الجبن من الموت، يكرهون المسلمين ويحقدون عليهم.
5- سمات عقلية ومعرفية: التردد والريبة وعدم القدرة على الحكم أو اتخاذ القرار، عدم القدرة على التفكير السليم ولذلك وصفهم القرآن الكريم بالطبع على قلوبهم، يميلون إلى تبرير أفعالهم للدفاع عن تصرفاتهم.

**ومن الآيات القرآنية التي ذكرت المنافقين:**

قوله تعالى: ﴿ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْۚ نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْۗ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝٨ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ۝٩ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًاۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمُۢ بِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ بَشِّرِ ٱلْمُنَٰفِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ۝١٣٨ ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَۚ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلْعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِي ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴾[5].

---

(1) سورة التوبة، الآية 67.
(2) سورة المنافقون، الآية 1.
(3) سورة البقرة، الآية 8-10.
(4) سورة النساء، الآية 138-139.
(5) سورة النساء، الآية 145.

**ومن الحديث الشريف:**

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا ائتمن خان"[1].

**عوامل تكوين الشخصية السوية في إطار الإسلام:**

لقد استقر الفكر التربوي في الوقت الحاضر على مسلمة مؤداها أن التربية في حقيقتها إن هي إلا إجراء تنفيذي يستهدف صياغة للسلوك الإنساني، سواء على المستوى الفردي أو على المستوى المجتمعي،صياغة من شأنها أن تجعل الإنسان قادرا على أن يترقى بالجماعة البشرية وترتقي به، وفقا للتطلعات التي تصبو الجماعة إلى تحقيقها، على أساس منطلقات إسلامية سليمة لا يشوبها التحريف والتمذهب المنحرف، والقلق والإحباط والتطرف وإسقاط العيوب على الآخرين[2].

إن السواء أو الانحراف من خصائص النفس البشرية، قال تعالى:﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾[3].

تدل هذه الآيات على المفهوم القرآني للنفس البشرية، فسبحانه تعالى يقسم هنا بالنفس الإنسانية مما يوحي بتكريم هذه النفس، لأن الله الذي صاغها فأحسن صياغتها، ونسقها فأحسن تنسيقها ونظم عالمها الظاهري والباطني فأبدع تنظيمها، قال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[4].

---

(1) جامع الأحاديث، جلال الدين السيوطي، ص53.

(2) ينظر: عبد الرحمن عيسوي، الإسلام والتنمية البشرية، مرجع سابق، ص209-215.

(3) سورة الشمس، الآية 7-10.

(4) سورة الروم، الآية 30.

فالإنسان قد كرمه الله، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ ﴾[1]،وجعل الحياة كلها ميدانا لنشاطه ومجالا لسعيه، قال تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[2].

وتأتي نظرة الإسلام إلى الإنسان والتربية في إطار الشخصية المركبة من مجموعة متكاملة من الجوانب تتكون من ثلاث مجموعات[3].

أ/ المجموعات الفطرية: فهي الجانب الجسدي، والوجداني، والعقلي، والنزوعي، والإرادي.

ب/ المجموعة المكتسبة: وتتناول جانب التعامل مع البيئة المادية، والتعامل مع البيئة الاجتماعية.

ج/ المجموعة الإيمانية: وهي التي تشمل ما يمكن أن نسميه الجانب الكوني والزمني، والتدبر في ملكوت الله وخلقه.

ويحقق منهج الإسلام الشخصية السوية بتهيئة الصفات الأساسية الآتية:

**قوة الصلة بالله:**

وهي أمر أساسي في بناء شخصية المسلم في المراحل الأولى من عمره حتى تكون حياته خالية من القلق والاضطراب النفسية، وتبدأ بتعليم الصلاة للطفل منذ نعومة أظفاره، قال ﷺ: "مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر وفرقوا بينهم في المضاجع"[4].

ويستمر الوالدان في تقديم القدوة الحسنة في التربية بما يناسب عمر الطفل وبما يحقق القيام بأداء العبادات، الصلاة، الصوم، الزكاة، الحج كما أمر سبحانه وتعالى.

---

(1) سورة الإسراء، الآية 70.

(2) سورة الجاثية، الآية 13.

(3) htt//www.alarabnews.com/alshaabl2004/19-03-2004/yehia,htmp.1

(4) سنن أبي داود،كتاب الصلاة، ج1، ص132.

إن جوهر الإسلام هو الإيمان، الذي يمثله المؤمن عقيدة وسلوكا، والإيمان منوط بالقلب، وبه تطمئن النفوس، قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ﴾[1].

**الثبات والتوازن الانفعالي:**

تتمتع الشخصية المؤمنة بالله بالشعور بالاطمئنان والثبات والتوازن الانفعالي، وفي هذا وقاية للمسلم من الاضطرابات النفسية، والقلق والخوف، قال تعالى: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّـٰلِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَـٰنًا مَّعَ إِيمَـٰنِهِمْ ۗ ﴾[3].

**الصبر عند الشدائد والمحن:**

يربي الإسلام في المؤمن روح الصبر إذا أصابتهم مصيبة، قال تعالى: ﴿ وَٱلصَّـٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ﴾[5].

**المرونة في مواجهة الواقع:**

التكيف سمة من سمات الإنسان وهذا يكسبه المرونة في مواجهة الواقع، لأن علامات الإيمان القوي الإيمان بالقدر خيره وشره، والاعتقاد الجازم بأن كل شيء من عند الله، قال تعالى: ﴿ قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَىٰنَا ۚ

(1) سورة الرعد، الآية 23.
(2) سورة إبراهيم، الآية 27.
(3) سورة الفتح، الآية 4.
(4) سورة البقرة، الآية 177.
(5) سورة العصر، الآية 1-3.

وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[2].

**التفاؤل وعدم اليأس:**

الإنسان المؤمن الواثق من نفسه القائم بما أمر الله به والمجتنب ما نهى عنه، يكون متفائلا باستمرار لا يتطرق اليأس إلى نفسه، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَا۟يْـَٔسُوا۟ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ لَا يَا۟يْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾[4].

**توافق المسلم مع نفسه ومع الآخرين:**

لكي يستطيع الإنسان أن يعيش في تألف وانسجام وتوافق مع الآخرين، عليه أن يتجنب الإعجاب بذاته وإلا يتصف بسلوك الأنانية، وأن يعمل على حسن التصرف مع الآخرين، ذلك بالتعاون وتقديم يد المعونة إليهم، والحياة بين المسلمين حياة تعاون على البر والتقوى، والتسامح في المعاملة مع الناس والعفو عنهم، وهذا دليل على تقوى الله وقوة التوازن النفسي، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ ﴿٣٤﴾ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴾[5].

---

(1) سورة التوبة، الآية 51.
(2) سورة البقرة، الآية 216.
(3) سورة يوسف، الآية 87.
(4) سورة البقرة، الآية 186.
(5) سورة فصلت، الآية 34.

**- سمات الشخصية السوية كما جاءت في القرآن الكريم:**

1- إخلاص النية: يقول الله تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ ﴾[1].

لكي يكون الإنسان دائما بالقرب من الله وعبادته وأن يكون متصلا به دوما، وهذا الاتصال لا يكون إلا بالعمل الصالح والخالص لوجه الله الكريم.

2- الصدق في القول: يقول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾[2]، الشخصية الصادقة دائما تكون في حالة اتزان مع الله تعالى، ومع النفس ومع الناس، أما الشخصية الكاذبة فهي شخصية مريضة ضعيفة لا تستطيع مواجهة الأمور بالصراحة والصدق، فتلجأ إلى الكذب والتحريف حتى لا تتعرض للمواجهة.

3- الموضوعية واحترام حقوق الغير: يقول الله تعالى: ﴿ مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ ٱلدُّنۡيَا فَعِندَ ٱللَّهِ ثَوَابُ ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ﴾[3]، ويأمر القرآن الكريم المؤمنين بعدة صفات إذا تحققت ممن يعمل هذه الأوامر شخصية سوية، وهذه الأوامر هي العدل والموضوعية في الحكم على الأمور واحترام حقوق الغير حتى ولو كانت قليلة.

4- حفظ الأمانة: يقول الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدۡخِلُهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ لَّهُمۡ فِيهَآ أَزۡوَٰجٞ مُّطَهَّرَةٞۖ وَنُدۡخِلُهُمۡ ظِلّٗا ظَلِيلًا ﴾[4]، أداء الأمانة من الأمور التي حث عليها القرآن الكريم وجعل منها

(1) سورة البينة، الآية 5.
(2) سورة التوبة، الآية 119.
(3) سورة النساء، الآية 134.
(4) سورة النساء، الآية 57.

قانونا يحفظ الأشياء لأصحابها ويكون من صفات الشخصية السوية أداء الأمانات إلى أهلها.

5- العفو عند المقدرة: يقول الله تعالى: ﴿ وَلْيَعْفُوا۟ وَلْيَصْفَحُوٓا۟ ۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[1]، العفو من صفات الصالحين التي أمرنا بها القرآن الكريم، وبالتالي فهي من الصفات التي يتحلى بها الإنسان.

6- الصبر وتحمل مشكلات الحياة: يقول الله تعالى: ﴿ وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴾[2].

الشخصية السوية دائما يكون لديها الاستعداد لتحمل الصعاب والصبر على الشدائد والمحن، وأفضل مثال للصبر والإيمان هم الرسل والأنبياء والصالحين.

7- العفة وعزة النفس الاعتدال في الإنفاق: يقول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴿٢٩﴾ إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرًۢا بَصِيرًا ﴾[3]، يدعو القرآن الكريم إلى الاعتدال في الإنفاق بحيث لا تكون الشخصية من فئة البخلاء، أو تكون من فئة المبذرين، واليقين بالله تعالى وعدم الخوف من الفقر.

8- التمتع بالإنفاق والعطاء: يقول الله تعالى: ﴿ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُوا۟ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ۖ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَأَنفَقُوا۟ لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾[4]، يدعو القرآن الكريم إلى الكرم والإنفاق من مال الله تعالى الذي جعلنا مستخلفين على الأرض، ولا نبخل به على غيرنا من زكاة أو صدقة أو هدية أو عطية، هذا من صفات الشخصية السوية.

---

(1) سورة النساء، الآية 57.
(2) سورة البقرة، الآية 45.
(3) سورة الإسراء، الآية 29-30.
(4) سورة الحديد، الآية 7.

9- التطلع إلى المعرفة والاستزادة من العلم: يقول الله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٩٧﴾ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴾[1]، أعطانا الله تعالى العقل ورزقنا الفهم، وييسر لنا العلم والتعليم، وكل هذه النعم تحتاج منا أن نأخذها بحقها، فنطلب العلم ولا نتكبر به على خالقنا، ونسعى في الأرض نرجو من رحمة الله وعلمه ورزقه.

10- قوة الجسم وسلامة الصدر: يقول تعالى: ﴿ قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ ﴾[2]، قوة الجسم وسلامة الصدر من الصفات السوية التي يجب أن يتمتع بها كل إنسان حتى تتكامل شخصية.

11- الأخوة: يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾[3]، يدعو القرآن الكريم إلى نشر الود والترابط بين المؤمنين ليكونوا إخوة مترابطين كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى.

12- المروءة والتعاون: يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾[4]، المروءة من أهم الصفات التي إذا تحلت بها شخصية كانت من العلامات البارزة في هذه الشخصية، وإذا كانت شخصية متعاونة مع الغير فيكون صاحبها محبوبا في محيطه الاجتماعي يخاف الله ويعمل بأوامره ويجتنب نواهيه.

---

(1) سورة الأنعام، الآية 97-98.
(2) سورة القصص، الآية 26.
(3) سورة الحجرات، الآية 10.
(4) سورة المائدة، الآية 2.

13- احترام حق الجار: يقول الله تعالى: ﴿ ۞ وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗا وَبِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡجَارِ ٱلۡجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلۡجَنۢبِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخۡتَالٗا فَخُورًا ﴾[1]، هذه صفات وأوامر من رب العالمين تهدي المؤمنين إلى أفضل الأخلاق وأحسن الصفات التي يجب أن تتحلى بها كل شخصية مؤمنة مسلمة لرب العالمين.

14- التقوى والتحكم في الأهواء: يقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا ﴾[2]، من المهارات التي تتصف بها الشخصية السوية كذلك القدرة على التحكم في الأهواء وعدم اتباع الهوى، مع تقوى الله والخوف من عذابه ورجاء رحمته والرغبة في الحصول على الفوز العظيم في الدنيا والآخرة.

ولأهمية التربية في بناء الشخصية والسلامة النفسية من العقد والانحرافات، وأثرها في سعادة الإنسان وشقائه في مستقبل حياته وآخرته، ودورها الفاعل في حضارة المجتمع وتقدمه العلمي والتنموي، فقد أكدت النظرية التربوية الإسلامية على أهمية تربية وتوجيه الأطفال والعناية بهم منذ نعومة أظفارهم، وأثبتت معظم الدراسات التي أجريت فيالعالمين العربي والغربي بأن سني الطفولة الأولى هي سني تكوين الشخصية الإنسانية وتنمية المواهب الفردية[3].

إن مرحلة الطفولة هي التي تعطي صورة شخصية الإنسان، وتشكيل ملامحه الخُلُقية والخِلقية مستقبلا، وتتعهد الأسرة بالتنشئة الاجتماعية للشخصية وتنميتها حتى تكتمل وتتخذ صفتها المميزة لها.

---

(1) سورة النساء، الآية 36.

(2) سورة الأحزاب، الآية 70-71.

(3) http:doanos.tripod.com/ahamiat.htm.p.1

إن علماء التربية وعلم النفس يرون أن المحيط الذي يعيش الطفل فيه هو الذي يحدد معالم شخصية مستقبلا بدء بالوالدين، فمحيط العائلة فالمجتمع الكبير(1).

وفي هذا الموضوع يقول حامد زهران التربية هي: "رعاية نمو الطفل في جوانب الجسمية والعقلية واللغوية والانفعالية والاجتماعية والدينية وتوجيهها نحو الإصلاح والوصول بها إلى الكمال"(2).

وهذا ينسجم مع أساليب التربية الإسلامية في التربية من حيث إنها "معالجة للكائن البشرى كله معالجة شاملة، لا تترك منه شيئا ولا تغفل عن شيء جسمه وعقله وروحه، حياته المادية والمعنوية وكل نشاطه على الأرض"(3)، لذلك وازنت فلسفة التربية الإسلامية بين حاجات المتعلم الروحية وحاجاته المادية وحاجاته الاجتماعية قال تعالى: ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ﴾(4).

والإسلام يوجب على الأسرة وهي تؤدي وظيفتها التربوية نحو أولادها، أن تعطي الاهتمام الأكبر لتنمية وتربية جوانب شخصية الطفل كلها بشكل متوازن، ومن هذه الجوانب، التربية البدنية، والتربية العقلية، والتربية النفسية والوجدانية، والتربية الاجتماعية والأخلاقية، ودور الأسرة مهم في كل هذه الجوانب، وعليه يتوقف نجاح الأساليب التربوية في المرحلة الأولى من عمر الطفل.

وقد تناول كتاب التربية المتكاملة للطفل المسلم جوانب تكوين شخصية الطفل المسلم في البيت والمدرسة كما عرض الكتاب المشكلات التي تعوق بناء

(1) http://www.al-shia.org/html/aftal/?mod=tarbieh=8id=lo.p4.

(2) حامد زهران، علم النفس النمو، الطفولة والمراهقة، ط5، عالم الكتب، القاهرة، 1982م، ص15.

(3) محمد قطب، منهج التربية الإسلامية، ط7، دار الشروق، 1970م، ص19.

(4) سورة القصص، الآية 77.

شخصية الطفل وأساليب التعامل معها من طرف الأسرة والمدرسة وتعاونهما في إيجاد الحلول لهذه المشاكل من منظور تربوي إسلامي(1).

وليس من سبيل إلى تكامل وتوازن أبعاد الشخصية، إلا من خلال الهدي الإسلامي، واقتضاء الصراط المستقيم في سلوك الإنسان وسوية البناء الشخصي، باتباع ما جاء به الشرع الحنيف وفق ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

**الخاتمـــــة:**

ينطلق الإسلام في تكوينه للشخصية الإسلامية من الإطار الديني العام، باعتبار أن الدين هو الإطار الشامل لكل أنظمة الحياة، وتنظر التربية الإسلامية إلى الشخصية كتركيب: عضوي فكري، نفسي، اجتماعي، روحي متكامل.

وتولى التربية الإسلامية اهتمامها بكل جوانب شخصية المسلم بشكل متوازن ليعيش متكيفا مع مجتمعه المسلم ومع عالمه المعاصر، وينظر علماء النفس إلى الشخصية باعتبارها الأبنية والعمليات النفسية الثابتة التي تنظم خبرات الفرد وتشكل استجاباته للبيئة التي يعيش فيها، التي تميزه عن غيره من الناس.

وقد توصل الباحث من خلال جمع المعلومات حول أسس بناء الشخصية من منظور إسلامي إلى النتائج الآتية:

1- أن التربية الإسلامية – التي مصدرها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والفكر التربوي الإسلامي– تهتم ببناء شخصية المسلم منذ مرحلة الطفولة في جوانبها: الجسمية، والعقلية، والاعتيادية، والروحية، والخلقية، والاجتماعية، والنفسية، والإرادية، والجنسية، والجمالية، بشكل متوازن.

2- كشفت الدراسة عن ثلاثة أنماط للشخصية وهم: المؤمنون، المنافقون، الكافرون، ولكل نمط سلوكياته التي تميزه عن غيره، وقد تميزت الشخصية المؤمنة السوية باعتبارها الشخصية الأساسية والمحورية وهي النموذج والتي ورد ذكرها،

(1) لزيادة الاطلاع/ ينظر: عبدالسلام الجقندي، التربية المتكاملة للطفل المسلم في البيت والمدرسة، ط1، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، 2003م.

وصفاتها، وخصائص أعمالها أكثر من غيرها في التربية الإسلامية، لأنها الشخصية التي تحقق الغاية من وجودها بما أراد الله تعالى أن تكون.

3- بينت الدراسة أنواع الأنفس في القرآن الكريم وهي: النفس المطمئنة، والنفس الأمارة بالسوء، والنفس اللوامة، والقيم السلوكية المرتبطة بكل نوع.

4- كما بينت الدراسة عوامل تكوين الشخصية السوية في الإسلام، ومن بينها قوة الصلة بالله، والثبات والتوازن الانفعالي، الصبر عند الشدائد والمحن، المرونة في مواجهة الواقع، التفاؤل وعدم اليأس، توافق المسلم مع نفسه ومع الآخرين، ويرتبط بذلك سمات وخصائص الشخصية السوية في القرآن الكريم.

وأخيرا فإن البحث في موضوع أسس بناء الشخصية من منظور تربوي إسلامي متشعب الجوانب ليس من السهل تغطيته في بحث واحد، وقد اكتفيت بتناول بعض عناصره الأساسية.

ومن الله التوفيق.

# دور المناهج الدراسية في ليبيا الحرة في تنمية قيم المصالحة وتحقيق المواطنة في ضوء تحديات العصر

د .أحمد محمد حسن مرعي
الجامعة الأسمرية -ليبيا

**مقدمة:**

تحرص معظم دول العالم على الاهتمام بتعليم أبنائها من خلال مراحل التعليم المختلفة باعتباره الرصيد الاستراتيجي لحركة التنمية في المجتمع، والمحافظة على أصالة الأمة وثقافتها، وهو الركيزة الأساسية لتحقيق التطور في شتى مجالات الحياة، لذلك نلحظ أن الأمم تتسابق في تطوير نظمها التعليمية بصورة شاملة، فأحيانا تقوم هذه الأمة أو تلك بإدخال إصلاحات جوهرية على مجموعة معينة من العناصر، والمكونات للعملية التعليمية لمواكبة التغيرات الحادثة في القرن الحادي والعشرين "وأحيانا نجد أمة أخرى تحدث ثورة كبيرة في نظمها التعليمية بحيث تشمل جميع العناصر والمكونات للعملية التعليمية، وذلك بهدف إعداد أجيال جديدة قادرة على اقتحام الألفية الجديدة، من تلك العناصر: المناهج الدراسية "(فايزة الحسيني: 2011، 29).

ووفقا لذلك فبلادنا العربية بحاجة إلى تطوير مناهجها، خاصة بعد ثورات الربيع العربي، وليبيا كجزء أصيل ورئيس من هذه الثورات -التي سعت إلى إعادة تجديد الأنساق الاجتماعية والثقافية والخلقية بما يتوافق مع المواطنة الصالحة- تسعى إلى إعادة تصميم مناهجها التعليمية بما يتلاءم مع ليبيا الجديدة؛ بحيث تسعى هذه المناهج إلى تنمية القيم وتحقيق المواطنة لدى النشء.

ولعنا لا نبالغ ولا يجافي الصواب إذا قلنا إن الأساس الفلسفي والاجتماعي لبناء المناهج الدراسية ما جعل إلا لأن تكون المواطنة الصالحة في سويداء قلوب مخططي المناهج، وفي عيون عقولهم؛ حيث استناد بناء المناهج الدراسية على ثقافة الأمة، وإحاطته الحاضنة لماضي هذه الثقافة وحاضرها واستهداف تطورها مع الحفاظ على ثوابتها مستقبلا، إنما يستهدف بالدرجة الأولى غرس وتنمية القيم وتحقيق المواطنة، بحيث تحفظ للفرد كينونته وتفرده، وفي ذات الوقت إحساسه بقيمته منتمياً إلى جماعة، ومستفيداً اجتماعياً وعقلياً ونفسياً ووجدانياً من هذه الجماعة شاعراً في حضنها بالطمأنينة والأمن. (محمود الناقة: 5،2008).

ومما لاشك فيه أن القيم احتلت مكانة متميزة في الدراسات النفسية والتربوية، وهى تعد من الموضوعات الحديثة نسبياً، وهذا يبدو واضحاً من كونها لم تنل اهتماماً كافياً من قبل الباحثين في مجال المناهج وطرق التدريس، حيث تعد القيم تنظيمات نفسية مركبة، تتكون لدى الفرد أثناء تفاعله مع البيئة الخارجية، كما أنها تتأثر بثقافة المجتمع، حيث إن لكل مجتمع إطاره القيمي الذي يميزه عن غيره من المجتمعات (محمد الخوالده: 145،2005) حيث لا يمكن تصور مجتمع دون إطار قيمي يوجه حياة ذلك المجتمع، فالقيم تلعب دوراً مهماً في الربط بين عناصر البناء الاجتماعي، وتشكل غاياته وممارساته، وبالتالي فإن الفهم الكافي للقيم يعد سبيلاً مهماً لفهم المجتمع ككل.

وتزداد أهمية القيم وتحقيق المواطنة الصالحة في عالمنا المعاصر في ظل التقدم العلمي والتقني المذهل الذي أصبح يمس كل مكون من مكونات حياة الإنسان , ولما للتربية من دور مهم وكبير في تشكيلها وإشاعتها لذلك فإن على الأمة الممثلة لمفكريها مراجعةَ أمور التربية فيها، خاصة ذلك المجال الحيوي المهم مجال القيم، لأن فقدان التربية للقيم التي تبنى عليها الشخصية يفقدها روحها، بل إن الأهداف والغايات والاستراتيجيات تفقد أهميتها وقيمتها، إن لم تشتق من قيم صحيحة سليمة تراعي العلاقات الإنسانية في أبعادها المختلفة (علي أبو العينين : 65،1988).

وهكذا تعد القيم إحدى مرتكزات العمل التربوي، بل هي من أهم أهدافه ووظائفه، والمناهج الدراسية تقع في بؤرة المنظومة التربوية ومن أنجح الوسائل وأقواها لبناء النشء بناءً متماسكاً حيث يخرج مواطناً يشعر بالولاء والانتماء بشكل عفوي، وتشكيل منظومة قيمية هي من الأمة عمودها الفقري وتمكن أبناءها من العلم معرفةً وتطبيقاً.

**مشكلة البحث:**

يتطلب التغيير السريع والمتلاحق الذي يشكل طابع الحياة العصرية في جميع المجالات، وعلى رأسها مجال التعليم فضلاً عن التغيير الذي نتج عن ثورات الربيع العربي التي عاشتها بعض الدول العربية، خاصةً ليبيا كجزء رئيس وأصيل من هذه الثورات، كل ذلك يتطلب إعادة النظر في مناهج التعليم وتطويرها؛ لتواكب المعطيات والمستجدات الجديدة، والتركيز على الموضوعات التي تتضمن القيم، وغرسها في نفوس الطلبة، وحب الوطن والانتماء له والعمل على النهوض به وغرس قضايا المواطنة، والتصالح بين أفراد المجتمع.

**وفى ضوء ذلك تتحدد مشكلة الدراسة في السؤال الرئيس التالي:**

ما الدور المنوط به للمناهج الدراسية الليبية في تحقيق المواطنة الصالحة لقيادة المجتمع الليبي في ظل التغيرات الجديدة؟

ويتفرع عنه الأسئلة التالية:

س1: ما أهم القيم التي ينبغي تضمينها للمناهج الدراسية وتتوافر في المواطن الليبي لتحقيق المصالحة الوطنية؟

س2: ما أهم قضايا المواطنة التي تسعى محتويات المناهج الدراسية لتنميتها في نفوس الطلبة؟

س3: ما دور المناهج الدراسية في مواجهة متطلبات المرحلة المستقبلية في ضوء تحديات العصر؟

**أهمية البحث:**

في ظل التطورات المتلاحقة التي يشهدها عالمنا المعاصر الذي يتصف بعصر المعلومات وانتشار وسائل الاتصال فضلاً عن التطورات التي واكبت ثورات الربيع العربي، وثورة ليبيا ثورة السابع عشر من فبراير 2011م، الأمر الذي يلقى بظلاله على المناهج الدراسية مسؤولية كبيرة في تنمية القيم، وتحقيق المواطنة الصالحة من خلال الانتماء والولاء للمجتمع، وتقوية أواصر التعاون بين أفراده، والعيش بسلام وقبول التنوع والتعدد والاختلاف، والتسامح الفكري والثقافي حتى يتحقق التماسك الوطني، وتحقيق التلاحم مع المتغيرات الليبية والإسهام في تحقيق التماسك الاجتماعي.

وتتمثل أهمية البحث في التعرف على دور المناهج الدراسية في ليبيا الجديدة، في تنمية القيم وقضايا المواطنة، وتحقيق المصالحة الوطنية بين أفراد المجتمع؛ لإعداد المواطن الليبي لقيادة مرحلة التغيير ويتوقع أن يستفيد من هذا البحث ما يلي:

1. المسؤولون عن التعليم والتربية في ليبيا.
2. المتخصصون في إعداد وتأليف المناهج الدراسية.
3. التربويون من المعلمين والموجهين.
4. الطلبة في مراحل التعليم المختلفة

**حدود البحث:**

يقتصر البحث على إبراز دور المناهج الدراسية في المرحلة الثانوية (اللغة العربية - الدراسات الإسلامية - الدراسات الاجتماعية)؛ للتعرف على أهم قيم المصالحة التي يسعى المحتوى الدراسي تضمينه إياها وقضايا المواطنة؛ لمواجهة تحديات العصر.

**مصطلحات البحث:**

ـ **ليبيا الحرة**: يقصد بها المجتمع الليبي بعد ثورة السابع عشر من فبراير، وتحرير التراب الليبي وما يتطلبه من إعداد المواطن الصالح لقيادة مرحلة التغيير والبناء.

ـ **القيم**: مجموعة من المعايير والأحكام تتكون لدى الفرد من خلال تفاعله مع المواقف والخبرات الفردية والاجتماعية بحيث تمكنه من اختيار أهداف وتوجيهات لحياته وتتجسد خلال الاهتمامات أو الاتجاهات أو السلوك العملي أو اللفظي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة (علي أبوالعينين: 1988،39). ويقصد بالقيم في البحث الحالي: مجموعة من المعايير والأحكام والمعتقدات والمثل والغايات التي توجه سلوك الطلبة ويجب تضمينها محتويات المناهج الدراسية في ليبيا، وتسعى إلى غرسها في نفوسهم.

–**المواطنة**: يعرف قاموس علم الاجتماع ''المواطنة'' بأنها مكانة أو علاقة اجتماعية تقوم بين شخص طبيعي ومجتمع سياسي (الدولة) يقدم الطرف الأول الولاء، ويتولى الطرف الثاني الحماية وتتحدد العلاقة بين الشخص والدولة عن طريق القانون ويحكمها مبدأ المساواة (محمد عاطف غيث: 56,1995). ويقصد بالمواطنة في البحث: مجموعة من الحقوق والواجبات المتبادلة بين الفرد والدولة.

**عينة الدراسة:**

تكونت عينة البحث من سبعة عشر أستاذاً جامعياً متخصصاً في التربية[1]، والدراسات الإسلامية واللغة العربية، والدراسات الاجتماعية بالجامعات المدنية والإسلامية، كما بلغت العينة العشوائية لمعلمي ومعلمات اللغة العربية والتربية الإسلامية والدراسات الاجتماعية ثمانية وثلاثين معلماً ومعلمةً[2] من عدد المجتمع الأصلي الذي بلغ ثلاثمائة وستين معلماً ومعلمةً في التعليم بمدينة زليتن في التخصصات السابقة.

---

(1) انظر الملحق رقم (1) يبين أسماء السادة المحكمين وتخصصاتهم وعددهم.

(2) انظر الملحق رقم (2) يوضح أسماء المدارس التي شملها معلمي العينة العشوائية ودرجتهم العلمية.

**منهجية البحث:**

استخدم الباحث في دراسته المنهج الوصفي التحليلي "وهو الأسلوب الوصفي الذي يعتمد على دراسة الواقع أو الظاهرة المزمعة على دراستها ويهتم بوصفها وتحليلها تحليلاً دقيقاً، ويوضح خصائصها (عبيدات وآخرون، 1996،219) واستخدم الباحث هذا المنهج الوصفي التحليلي في عرض وتحليل ووصف وإسهام المناهج الدراسية في تنمية قيم المصالحة وقضايا المواطنة، والتي ينبغي تضمينها محتويات المناهج الدراسية، وعرضها على المتخصصين من أساتذة الجامعات، كما استخدم هذا المنهج في تفسير النتائج.

**الإطار النظري والدراسات السابقة:**

**أولاً: الإطار النظري:**

**1. القيم والمناهج الدراسية:**

القيم هي جوهر خلق الفرد ودوافعه إلى الخير، وهى تشكل إطاراً عاماً للجماعة، ونمطاً من أنماط الرقابة الداخلية في حريتها، ومعايير تصرفها وبذلك تجعل الفرد يقترب من إطاره الثقافي، وماضيه التربوي ومستقبله الذي ينبغي أن يصبغه وفق قدراته الفكرية العليا ( إبراهيم شتات: 2007،12).

ولا ترتبط تنمية القيم بمرحلة عمرية معينة، لكنها عملية مستمرة تشمل مراحل عمر الفرد المختلفة، وتمثل مرحلتا الطفولة والشباب، أهم هذه المراحل إذ تتشكل خلالها أسس القيم (علي الشخيبي: 2004، 328).

ولا ريب أن عالمنا العربي الإسلامي يعاني من أزمة قيم حقيقية سببها عدم تطبيق الدين بشكل كامل وما أحدثته الثورة العلمية والتكنولوجية والتقنية الحديثة، فضلا عن عوامل التغير الثقافي، وليبيا كجزء من هذا العالم عاشت ثورة من ثورات الربيع العربي، التي أعادت تشكيل الكثير من المفاهيم وسعت إلى تجديد أنساقها الاجتماعية بما يتفق مع المواطنة الصالحة .

وحقيقة الواقع في وطننا العربي تقول: إن المجتمع العربي بصفة عامة مجتمع مسلم متدين، ويحترم المقدسات والثوابت ومشاعره دينية، وليبيا كجزء من الوطن العربي، يجب عدم المساس بمشاعره الدينية بدعوة حرية النقد والتعبير والفن والإبداع، وهذه ثوابت الهوية الإسلامية، حيث إن ليبيا دولة مسلمة، دينها ومصدر التشريع الأساسي فيها هو الإسلام.

والمواطن الليبي العربي المسلم في حاجة ماسة إلى إصلاح عثرات زمن مضى، بحيث لا يغيب عن قيمه أو يغترب عن ذاته ومثله العليا التي تقوم عليها حاجاته ونشاطاته وعلاقاته، وألا تتضارب هذه القيم؛ حتى لاينشأ بين أفراد مجتمعه مايسمى بالصراع القيمي الاجتماعي الذي يدفع بالتنظيم الاجتماعي إلى التفكك والانهيار، وينأى عن الصراعات والأحقاد، ويُعْلَى من قيم الانتماء والولاء للوطن، والتسامح في إطار بيئته، والمصالحة بين أفراده، ويكون أكثر تمسكاً بقيمه الإسلامية الواردة في القرآن الكريم والسنة المشرفة.

وتعد المناهج الدراسية من العوامل المهمة في إكساب الطلبة الخبرات العلمية والاتجاهات المرغوب فيها، فضلاً عما يقدمه المنهج من قضايا تساعد في تدعيم القيم وغرسها لدى المتعلمين؛ ليصبح الفرد قادراً على اختيار المرغوب فيه من القيم؛ لذا يجب التخطيط لتضمين المناهج هذه القيم، من أجل تحقيق الهدف الذي نسعى إليه، وهو تربية الفرد تربية خلقية لبناء ذاته وشخصيته.

**ويتم تكوين القيم واكتسابها لدى الطلبة من خلال مراحل عدة:**

**أ- الاستقبال:** في هذا المستوى يجب جذب انتباه المتعلم نحو القيمة، وذلك بوجود المثيرات التي يرغب في تلقيها أو الانتباه لها، ولديه القدرة على رفض المثيرات التي لاتتفق ورغبته، وبهذا تكون لديه القدرة على اختيار المثير المفضل والانتباه له رغم المثيرات المنافسة الأخرى، كأن يختار دراسة بعض الموضوعات دون غيرها من الموضوعات الأخرى، وبالتالي يصبح لدى المتعلم الاستجابة أو القدرة على التفاعل مع المثيرات التي يرغب فيها بحثاً عن الرضا والارتياح في أثناء قيامه بعمل من

الأعمال، وخاصةً عندما تكون الرغبة في الاستجابة طوعاً وبمحض إرادته (إبراهيم الحلبي: 2008،255).

ب ـ **تقبل القيم**: وهنا تصبح القيمة ذات أثر في سلوك الطلبة، ولديهم القدرة على التعبير عن إرادتهم تجاه قضاياهم والموضوعات المختلفة (عبد الرحمن عبد الله: 1998،28).

ج ـ **تفضيل القيمة**: عند هذا المستوى يكون الطلبة أكثر التزاماً مما يجعل لديهم الرغبة في المتابعة والاهتمام بالقيم التي يشعرون بالإيجابية نحوها.

د . **الالتزام**: في هذا المستوى يكوّن الطلبة على يقين بصحة اتجاههم أو تقييمهم لقضية ما فيصبحون ملتزمين بها ومخلصين لها.

هـ . **التنظيم**: وضع القيم في نسق متكامل ليساعد الطلبة على التغلب على الصراعات التي تنشأ من القيم، وتحديد العلاقة المتبادلة بينها.

و ـ **التميز**: في هذا المستوى تتكامل الأفكار والمعتقدات والاتجاهات والقيم في فلسفة كلية للحياة فيسلك الطالب عندها سلوكاً متميزاً تجاه القضايا والمشكلات الحياتية (محمد الخوالدة: 147,2005-148).

وهكذا يبرز دور المناهج في تنمية القيم لدى النشء؛ حيث إنها وسيلة التربية وتمثل مجموعة من الخبرات التي تهيئها المدرسة للتلاميذ سواء داخلها أو خارجها؛ وذلك بغرض مساعدتهم على النمو الشامل نمواً يؤدي إلى تعديل سلوكهم، ويكفل تفاعلهم بنجاح مع بيئتهم ومجتمعهم.

**2. المواطنة والمناهج الدراسية:**

**المواطنة**: هي الشعور بالتعلق بالوطن أكثر من غيره، والانتماء إلى تراثه التاريخي وعاداته ولغتة وهى حقوق وواجبات، ومبادرة الإنسان ومسؤوليته تجاه نفسه وتجاه الجماعة التي ينتمي إليها وهذه الحقوق والواجبات لا تمارس إلا في مجتمع عادل ديمقراطي يحرص على المساواة وتكافؤ الفرص وتحمل أعباء التضحية من أجل ترسيخ

هذه المبادئ وحمايتها؛ لتحسن ممارستها برؤيا تتطلع إلى المستقبل (يوسف أبو سليمة: 2009،9).

ومن منظور نفسي تعني المواطنة: الشعور بالانتماء والولاء للوطن وللقيادة السياسية التي هي مصدر الإشباع للحاجات الأساسية وحماية الذات من الأخطار المصيرية (فتحي هلال: 2000،25).

فالمواطنة صورة من صور التفاعل الإنساني بين أفراد المجتمع الواحد من جهة، والمجتمع الإنساني العالمي من جهة أخرى، والتي تقوم على أساس الحقوق والواجبات.

أما المواطنة في الإسلام ـ باعتبارنا مجتمعاً مسلماً ـ فهي تعبير عن طبيعة وجوهر الصلات القائمة بين دار الإسلام وهى وطن الإسلام وبين من يقومون على هذا الوطن، أو هذه الدار من المسلمين وغيرهم (فهمي هويدي: 1990،13 9).

وعليه فلا يكتمل مفهوم المواطنة، إلا بنشوء دولة الإنسان، التي تمارس الحياد الإيجابي تجاه القناعات والمعتقدات والأفكار، بمعنى لا تمارس دور الإقصاء والتهميش والتمييز بين مواطن وآخر فدولة الإسلام لم تفضل ولم تحاب أحداً على أحد في الحقوق، حيث إن المواطنة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتحقيق العدل قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ﴾[1].

وبما أن المناهج الدراسية تعد من أبرز عناصر العملية التعليمية ومدخلاتها؛ لذا فيقع عليها العبء في تحقيق المواطنة الصالحة، عن طريق تعزيز قيم الانتماء والولاء والتصالح بين أفراد المجتمعوتنمية الشعور الوطني والديني بما يحقق تكوين

---

(1) سورة المائدة، الآية 8.

الإنسان، والمواطن المستنير الذي يساهم في تطوير نفسه ومجتمعه (عبدا لله إبراهيم: 1991،68).

لذا يجب على هذه المناهج الدراسية أن تواكب متطلبات العصر بالتأكيد على الهوية الذاتية، وقيم المواطنة، والتركيز على القيم الخلقية المستمدة من العقيدة (حمدان الصوفي: 2009،112) لأنها تسهم في تماسك المجتمع وتطويره، وتغرس في النفس حب التضحية من أجل الوطن، بحيث تشتمل على موضوعات تركز وتدعم هذه المواطنة كالانتماء والولاء للوطن والعمل والبناء، معززةً بسير المجاهدين والمناضلين الشهداء، الذين رسموا بدمائهم الزكية خريطة هذا الوطن.

ولكي تقوم المناهج الدراسية بدور عظيم، وبالغ الأهمية في الحفاظ على قيم الشخصية الليبية وتسهم في ربط المواطن الليبي بأرضه وتراثه وتكوين إنسان قادر على مواجهة التحديات، وتحقيق مطالب ثورة السابع عشر من فبراير، فهناك مرتكزات أساسية في تنمية قيم المصالحة، وتحقيق المواطنة والانتماء والولاء من خلال هذه المناهج، وهذه المرتكزات ترتكز على مجموعة من الأسس:

أ. اعتماد فلسفة تربوية تعتمد على فلسفة وأهداف وقيم المجتمع الليبي العربي المسلم، وتسعى لتحقيق آماله وتطلعاته.

ب . اعتماد مفاهيم تربوية صحيحة تنمي قدرة الطالب على الإلمام بالمعلومات والمعارف وتركز على إكساب القيم الخلقية بما يخدم مصلحة المجتمع.

ج . الاهتمام بمحتوى المناهج التعليمية والتربوية التي تحافظ على الهوية العربية الإسلامية الوطنية لمواجهة التحديات والأزمات التي تواجه الشعب الليبي، والبعد عن الشعارات الجوفاء البراقة، وأن يعكس محتوى المناهج قيماً وطنية تعزز روح الانتماء والتصالح بين أفراد المجتمع والولاء للوطن (نبيل سمارة: 41,2000).

د . ربط التعليم بالمجتمع وبمتطلبات احتياجات التنمية لحاجات الطلاب، وميولهم العقلية والاجتماعية، وهذا الاتصال يضفي على التعليم صفة الوظيفية، ويجعل منه أداة للإصلاح الاجتماعي، وللتقدم الاقتصادي، وبالتالي تطوير المجتمع وإنمائه.

هـ. وضع تصور لمضامين تربوية وتنموية تستخدم أساليب التربية الحديثة القائمة على روح المشاركة والمبادرة الفاعلة، وتنمية الإحساس بالاعتزاز بالهوية الوطنية الليبية؛ لتحقيق الأهداف الوطنية والقيمية لبناء جيل متميز (صلاح حمادة: 25,2000).

**ثانيا الدراسات السابقة :**

**أ. دراسات اهتمت بالقيم:**

ـ **دراسة أشرف حجاج (2000م)**: عنوانها "القيم المتضمنة في كتاب القراءة" حيث استهدفت الدراسة معرفة القيم المتضمنة في كتاب القراءة للصفين العاشر والحادي عشر بمحافظات غزة وبناء تصور لتنمية القيم الدينية والخلقية لطلاب المرحلة الثانوية، واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، وقد توصلت إلى تصنيف القيم مرتبة حسب أهميتها:

1. القيم الدينية. 2. القيم الإنسانية. 3. القيم الاجتماعية. 4. القيم الأسرية.
5.القيم التربوية. 6.القيم الاقتصادية.7. القيم السياسية والوطنية.8.القيم الجمالية.

وقد احتلت القيم التربوية أعلى مرتبة في الكتاب المدرسي بينما القيم الأسرية أدنى القيم توافراً، وهذا يرجع إلى عدم التوازن في اختيار القيم، مما يدل على عشوائية التخطيط القيمي عند إعداد الكتب في المرحلة المذكورة، وكانت قيمة حب الوطن والدفاع عنه والانتماء له أعلى نسبة في الكتابين.

ـ **دراسة فايز العرجا (2001م)**: عنوانها "القيم الدينية في كتابي القراءة والأدب" واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، حيث استهدفت تحديد القيم الدينية المتضمنة في كتابي القراءة والأدب للصف الثاني عشر بمحافظات غزة، ولتحقيق ذلك قام الباحث بإعداد قائمة للقيم وقد صنفها حسب أهميتها:

1. المجال العلمي 2. المجال السياسي 3. المجال الخلقي
4. المجال الاقتصادي 5. المجال الاجتماعي 6. المجال البيئي
7ـ المجال الجمالي 8. المجال التعبدي 9ـ المجال العقائدي

إلا أن هناك عديداً من القيم الفرعية في جميع المجالات، لم ترد على الإطلاق في الكتابين على الرغم من أهميتها.

ـ **دراسة محمود عقل (2001م)**: عنوانها "القيم السلوكية لدى طلبة دول الخليج العربي" واستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، واستهدفت الدراسة تحديد القيم السلوكية لدى طلبة المرحلتين المتوسطة والثانوية في دول الخليج العربية، ولتحقيق ذلك صنف الباحث القيم على النحو التالي:

1 . القيم الدينية وتشمل الإيمان بالله ومخافته.

2 . القيم العلمية الفكرية وتركز على هذه المنظمة القيمية على تعظيم قيم العلم وتتمثل في الحرية الفكرية، التخطيط، الإبداع، التواصل مع الثقافات.

3 . قيم العمل وأهم القيم التي تتضمنها: القيم المؤسساتية (العمل التعاوني الجماعي، قيمة التحدي والمخاطرة، قيمة تحقيق الذات).

4 . القيم الشخصية أهمها: الصدق، تشجيع روح المبادأة و قيمة الصحة العامة.

5 . القيم الاجتماعية من أ همها طاعة الوالدين، وتفعيل دور المرأة احترام الآخرين، الولاء، الانتماء، قيم العدالة والمساواة، وتحمل المسؤولية، وقيمة السلام والأمن.

ـ **دراسة محمد الخوالدة وأحمد الشوحة (2005م)**: عنوانها "القيم التربوية المتضمنة في كتب التربية الإسلامية في المرحلة الأساسية" واستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، واستهدفت الدراسة التعرف على القيم التربوية المتضمنة في كتب التربية الإسلامية المقررة على الصفوف الأربعة العليا من المرحلة الأساسية في الأردن، وتم تصنيف القيم على النحو التالي:

1 . القيم النظرية 2 . القيم الاقتصادية 3 . القيم السياسية

4 . القيم الاجتماعية 5 . القيم الجمالية 6 . القيم الدينية

ويسعى أصحابها لبناء علاقات تتصف بالتسامح مع الآخرين.

ـ **دراسة فرج عمر (2005م)**: عنوانها "دور المدرسة الأساسية في تنمية قيم المواطنة لدى تلاميذ التعليم الأساسي" واستخدم الباحث المنهج الوصفي، حيث استهدفت

الدراسة تنمية قيم التعامل مع الآخر لتلاميذ الحلقة الثانية من التعليم الأساسي في مصر، في ضوء ميثاق حقوق الطفل، وقد توصلت الدراسة إلى أربع قيم رئيسة يندرج تحتها قيم فرعية وهى:

1. قيم التسامح ويندرج تحتها المرونة، التعددية، قيمة الاختلاف، والتعامل مع الآخر.

2 . قيم الحوار ويندرج تحتها قيم فرعية هي التعبير عن الرأي، ضبط الانفعالات، الندية، التواضع.

3 . تحمل المسؤولية ويندرج تحتها قيم فرعية هي المشاركة، الاتصال، التواصل، الاعتماد على النفس.

4 . العمل الجماعي ويندرج تحتها قيم فرعية هي التعاون وتحمل الضغط والتواصل مع الذات.

ـ **دراسة سماهر الأسطل (2007م)**: عنوانها "القيم التربوية المتضمنة في آيات النداء القرآني للمؤمنين وسبل توظيفها في التعليم المدرسي في غزة بفلسطين"، واستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، واستهدفت الدراسة الكشف عن القيم التربوية المتضمنة في آيات النداء القرآني للمؤمنين، ووضع تصور مقترح لتوظيف هذه القيم في التعليم المدرسي، وقد قسمت القيم المستنبطة إلى خمسة مجالات وهى:

1 . القيم التربوية الإيمانية. 2 . القيم التربوية الخلقية. 3 . القيم التربوية الاجتماعية.

4 . القيم التربوية السياسية والعسكرية. 5 . القيم التربوية الاقتصادية.

وقد أوصت الباحثة بأن تنبثق الخطط والتصورات المستقبلية للمناهج الدراسية من القيم التربوية الإسلامية، وأن يقوم المعلم بدوره في غرس القيم.

ـ **دراسة إبراهيم بن سليم رزيق (2008م)** عنوانها "القيم التربوية في كتب الرياضيات بالمملكة العربية السعودية" واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، حيث استهدفت الدراسة معرفة القيم التربوية في كتاب الرياضيات للصف الرابع الابتدائي،

وبيان توزيعها على مجالاتها في الكتاب، وقد توصلت الدراسة إلى تصنيف القيم على النحو التالي:

1. القيم الخلقية أهمها العدل والتواضع والاستقامة والبساطة.

2 . القيم الاجتماعية أهمها الانتماء، والاتحاد، التعاون مع الآخرين واحترامهم، واحترام القوانين والأنظمة.

3 . القيم الجمالية: الاهتمام بالتناسق والتذوق الفني، النظام، التكامل.

4 . القيم العقلية (النظرية) اكتشاف الحقائق والقوانين والتفكر والميل إلى المقارنة والتصنيف.

5 . القيم العملية: الاهتمام بالمنفعة والإنتاج وإدارة الوقت، وإتقان العمل، وقد أوصت الدراسة بضرورة إعادة صياغة المنهج الدراسي، بما يعزز تواجد القيم داخل المقرر الدراسي ومن خلال الأنشطة التطبيقية، أو من خلال سياق المحتوى كما أوصت بضرورة إعداد المعلمين لأساليب تنمية القيم لدى الطلاب، وذلك من خلال مقرر دراسي يتناول القيم التربوية، أو تضمينها داخل المقررات التي يدرسها الطلاب.

ـ **دراسة إيهاب سعيد (2010م)**: عنوانها "القيم في منهج المطالعة والنصوص للصف التاسع في محافظات غزة" واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، حيث استهدفت الدراسة بناء قائمة للقيم التي يجب توافرها في منهج المطالعة والنصوص، وتحديد القيم التي تحتاج إلى إثراء في المنهج، وقد توصلت الدراسة إلى بناء قائمة بالقيم التي يجب توافرها في الكتاب المدرسي من خلال المجالات الآتية:

1. المجال العقائدي   2 . المجال التعبدي   3 . المجال الخلقي

4 . المجال الاجتماعي   5 . المجال السياسي   6 . المجال الاقتصادي

ـ **دراسة محمد عبيد الظنحاني (2011م)** عنوانها: "القيم التربوية لطلبة المرحلة الثانوية" واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي، حيث استهدفت هذه الدراسة التعرف على القيم التربوية الإسلامية اللازمة لطلبة المرحلة الثانوية بدولة الإمارات

العربية المتحدة، وتحليل محتوى الكتب في ضوئها، وقد توصلت الدراسة إلى تصنيف للقيم الإسلامية:

1 . القيم الإيمانية التعبدية 2 . القيم الخلقية السلوكية
3 . القيم الاقتصادية الإنسانية 4 . القيم الاقتصادية المالية
5 . القيم السياسية الوطنية 6 . القيم الفكرية المعرفية
7 . القيم الجمالية الذوقية

**ثانيا: دراسات اهتمت بالمواطنة:**

. **دراسة أحمد يوسف سعد (2000م)** عنوانها: "قضايا المواطنة في النصوص التعليمية" حيث استهدفت الدراسة الوقوف على مفهوم وقضايا المواطنة داخل النصوص التعليمية، كما طرحتها تجربة وزارة التربية والتعليم في مصر، واستخدم الباحث المنهج التحليلي، حيث قام بتحليل محتوى ومضمون بعض الكتب الإرشادية، إزاء مفهوم وقضايا المواطنة لمعرفة مدى استجابتها للأدبيات العالمية، وقد خلصت الدراسة إلى عدة نتائج من أبرزها: أن تجربة دمج مفهوم وقضايا المواطنة بالمقررات الدراسية القائمة، لم تتسم بالتكامل والترابط والانسجام حيث يتم عزل القضايا عن سياقها العام، فالمفاهيم مفككة مبعثرة من حيث توزيعها، مع غياب الوضوح المفاهيمى؛ لذا أوصت الدراسة إلى ضرورة أن يوضع إطار مفاهيمي متماسك لمفهوم وقضايا المواطنة.

ـ **دراسة عثمان بن صالح العامر (2003م)**: عنوانها: "المواطنة في الفكر العربي" استخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، واستهدفت التأصيل النظري لمفهوم المواطنة والانتماء واستخلاص أهم أبعاد المواطنة بمفهومها العصري، من خلال أدبيات الفكر السياسي والاجتماعي، وإلى تحديد أهم المتغيرات العالمية المعاصرة التي انعكست على مفهوم المواطنة، وقد خلصت الدراسة إلى أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية بين الذكور والإناث على بعد الانتماء للوطن، وقد كانت الفروق لصالح الإناث مع عدم وجود فروق على بقية أبعاد المواطنة (الهوية . التعددية . المشاركة

السياسية)، وقد أوصت الدراسة بتأسيس العلاقة بين مكونات المجتمع والدولة على أسس دينية ووطنية تتجاوز كل الأطر والعناوين الضيقة، بحيث تكون المواطنة المنبثقة من النص الشرعي هي الجامع لكل الأطياف، وتعميق الالتزام بالجوامع الوطنية، والاهتمام بنظام العلاقات والتواصل بين مكونات المجتمع وإزالة الشعور بالإقصاء.

ـ **دراسة موسى الشرقاوي (2005م)** عنوانها: "وعي طلاب الجامعة بمصر ببعض قيم المواطنة" واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي، حيث استهدفت الوقوف على مستوى وعي طلاب التعليم الجامعي بقيم المواطنة مثل قيمة حب الوطن، الانتماء، الولاء، الحرية، المشاركة السياسية، ووضع رؤية مقترحة لدور التعليم الجامعي في إنماء الوعي بقيم المواطنة، وأهم السبل لتحقيق ذلك، وقد خلصت الدراسة إلى عدة نتائج من أبرزها: وعي الطلاب بقيمة حب الوطن، والولاء والانتماء لوطنهم، والحرية الجماعية، وقد أوصت الدراسة بالتركيز على المناهج والمقررات الجامعية لتواكب متطلبات العصر، وتتضمن قيماً وأهدافاً تكسب الطلاب الهوية الوطنية والثقافية.

ـ **دراسة محمد أبو دف (2006م)** عنوانها: "تربية المواطنة في الإسلام" استخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، حيث استهدفت توضيح مفهوم تربية المواطنة في الإسلام وسمات المواطن الفاعل في الإسلام، وقد خلصت إلى عدة نتائج من أبرزها: أن المواطنة في الإسلام تصل إلى البعد العالمي الإنساني، وأن العقيدة الإسلامية ركيزة أساسية في بناء المواطن الصالح الفاعل، وأن حب الوطن عاطفة فطرية، وتكتسب أهميتها وقيمتها بالنسبة للفرد المسلم بقدر ما يكون الوطن موطناً لطاعة الله وإقامة دينه في الأرض.

ـ **دراسة عطية بن حامد بن ذياب (2008م)**: "دور تدريس مادة التربية الوطنية في تنمية قيم المواطنة:" واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي، حيث استهدفت التعرف على دور التربية الوطنية فى تنمية قيم المواطنة لدى تلاميذ المرحلة الابتدائية بمحافظة الليث بالمملكة العربية السعودية، والتعرف على مدى توافر القيم الوطنية بتلك

المقررات، وصمم الباحث استبانةلهذا الغرض، وخلصت الدراسة إلى موافقة العينة على ضرورة تحقيق أهداف مادة التربية الوطنية من خلال تدريسها بالمرحلة الابتدائية، وإسهام مقررات التربية الوطنية في تعديل سلوك التلاميذ إيجابياً، وأهمية دور معلم التربية الوطنية في غرس وتنمية القيم الوطنية لدى تلاميذ المرحلة الابتدائية.

. **دراسة تهاني بنت أحمد بركات** (**2009م**): عنوانها: "دور برامج التوعية الإسلامية في تنمية قيم المواطنة" استخدمت الدراسة المنهج الوصفي، حيث استهدفت الدراسة معرفة مدى إسهام برامج التوعية الإسلامية في تنمية قيم المواطنة الصالحة لطالبات المرحلة الثانوية بالمملكة العربية السعودية، واعتمدت الدراسة على أداتين: معيار قيمي للمواطنة الصالحة واستبانة، وكان من أهم ما توصلت إليه الدراسة: أن برامج التوعية الإسلامية بالمرحلة الثانوية للبنات، تسهم في تنمية قيم المواطنة لدى الطالبات بدرجة عالية، وجاء ترتيب مجالات قيم المواطنة الصالحة كالتالي:

المجال الإيماني في الترتيب الأول ثم المجال الاجتماعي ثم السياسي فالمجال الاقتصادي والأخير المجال الثقافي.

. **دراسة يوسف محمد سليمة** (**2009م**): عنوانها: "المواطنة في الفكر التربوي الإسلامي ودور كليات التربية في تدعيمها من وجهة نظر طلبتها في الجامعة الإسلامية بغزة" واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي حيث استهدفتالتعرف على درجة قيام كليات التربية بدورها في تدعيم المواطنة لدى طلبتها، والكشف إن كانت هناك فروق ذات دلالة إحصائية في الأدوار التي تقوم بها الجامعات في تدعيم المواطنة تعزى إلى متغير المستوى الدراسي أو الجنس أو المؤسسة التعليمية، وقد خلصت الدراسة إلى أن كليات التربية لها دورها في تدعيم المواطنة لدى طلبتها، بالإضافة إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية لدى كليات التربية فى تدعيم المواطنة يعزى للجنس، وأوصى الباحث بضرورة أن تهتم المناهج الدراسية في كليات

التربية بتعزيز المواطنة لدى طلبتها على أسس إسلامية، وضرورة مشاركة أعضاء هيئة التدريس والطلبة في العمل على تعزيز روح الانتماء والتعاون بين الطلبة من خلال الأنشطة الوطنية، وأن تشتمل المقررات التعليمية على مواقف سير الصحابة والتابعين الذين أحبوا أوطانهم وجسدوا معاني الانتماء والتضحية والعطاء لتقتدي بهم الأجيال القادمة.

. **دراسة عبد الرحمن الغامدي** (**2010م**): عنوانها: "قيم المواطنة لدى طلاب المرحلة الثانوية" استخدمت الدراسة المنهج الوصفي، حيث استهدفت تحديد مفهوم المواطنة والقيم المرتبطة بها في الإسلام، والوقوف على العلاقة بين قيم المواطنة والأمن الفكري لدى عينة من طلاب المرحلة الثانوية بمكة المكرمة، واستخدم الباحث استبانه من إعداده كأداة للدراسة، وكانت من أهم نتائج الدراسة: وجود علاقة ارتباطية لقيم المواطنة والأمن الفكري لدى طلبة الصف الثالث بدرجة مرتفعة وأوصت الدراسة بضرورة تطوير مادة التربية الوطنية في المرحلة الثانوية، من خلال زيادة المفاهيم الدالة على الحقوق والواجبات لتحقيق مفهوم المواطنة لدى الطلاب.

. **دراسة محمد بن عمر المدخلي** (**2011م**): عنوانها: "واقع المدرسة الثانوية في تنمية قيم المواطنة" استخدمت الدراسة المنهج الوصفي حيث استهدفت الوقوف على المنطلقات الإسلامية لقيم المواطنة، ورصد واقع المدرسة الثانوية في تنمية قيم المواطنة بالمملكة العربية السعودية، وقد توصلت الدراسة إلى أنه هناك قيماً في ترتيب اهتمامات مديري المدارس الثانوية الحكومية، وكانت متأخرة رغم أهميتها ومن أهمها:

1-تنمية الشعور بالهوية الإسلامية والوطنية.

2. الحرص على التعريف بالوطن وخيراته.

3. التواصل مع المجتمع المحلي والمشاركة فيه.

4-التعاون مع الأنشطة.

ومن أكبر المعوقات الشعور بضعف الشراكة بين الأسرة والمدرسة، في حل المشكلات السلوكية المرتبطة بقيم المواطنة وضعف النواحي التطبيقية لمبادئ الإسلام، فضلا عن القيم الدخيلة على المجتمع في المأكل والملبس والمشرب، بالإضافة لبرامج الفضائيات حيث تمثل تحدياً لتنمية قيم المواطنة.

وبعد العرض السابق للدراسات السابقة، يتضح أن الدراسة الحالية تتفق مع الدراسات السابقة في بناء كل منها لقائمة معايير قيمية للمواطنة الصالحة، أو تصنيفات للقيم، فنجد هناك من صنفها على أساس العمومية (قيم عامة وخاصة أوفرعية) وهناك من صنفها على أساس الوضوح (قيم ظاهرة أوضمنية) وهناك من صنفها على أساس إسلامي إلى (قيم عقائدية وقيم عبادة وقيم معاملات) وهناك من صنفها على أساس المحتوى وغيرها من التصنيفات، إلا أنه ما يميز الدراسة الحالية عن الدراسات السابقة، هو دراستها لقيم المصالحة، وقضايا المواطنة في ظل تحديات العصر ودور المناهج الدراسية في مواجهة هذه التحديات.

**إجراءات الدراسة:**

**للإجابة على سؤالي البحث الآتيين:**

س1: ما أهم القيم التي ينبغي أن تتوافر في الطالب الليبي، وينبغي تضمينها المناهج الدراسية لتحقيق المصالحة الوطنية؟

س2: ما أهم قضايا المواطنة التي تسعى محتويات المناهج إلى تنميتها في نفوس الطلبة؟

تطلبت هذه الدراسة للإجابة على السؤالين السابقين، تصميم أداة الدراسة والتي اشتملت قائمتين: الأولى خاصة بالقيم، وأخرى خاصة بأهم قضايا المواطنة، والتي يجب تضمينها المناهج الدراسية، وقد اتبع الباحث الخطوات التالية:

أ. مسح عدد من الدراسات السابقة بهدف التعرف على القيم وتصنيفاتها المختلفة، وقوائم القيم التي أعدتها تلك الدراسات، كما مسحت عدداً من الدراسات التي

تضمنت أهم قضايا المواطنة والتي أفادت منها الدراسة الحالية في تحديد القيم اللازمة للطلبة، وتنمية المواطنة الصالحة عندهم.

ب . تم تحديد الاستبانة متضمنة جانبين قائمة بالقيم، وأخرى بأهم قضايا المواطنة، وذلك من خلال الصورة الأولية للاستبيان، وقد شملت خمساً وعشرين قيمة وتعريفها الإجرائي، وأهم قضايا المواطنة حيث شملت تسعاً وعشرين قضية.

ج . تم عرض الاستبانة على مجموعة من المحكمين التربويين من أعضاء هيئة التدريس بالجامعات المدنية والإسلامية للحكم على صدقها وصلاحيتها.

د . قام بعد ذلك الباحث بتعديل القائمة في ضوء ملاحظات المحكمين، والتي اقتصرت على بعض التعديلات البسيطة في التعريفات الإجرائية واختصارها، كما اقترح بعض المحكمين إضافة بعض القيم، وقضايا المواطنة إلا أنها تعد تكراراً لقيم موجودة بالفعل مع اختلاف المسمى فقط، وأصبحت الأداة جاهزة في صورتها النهائية.

هـ . بالنسبة لثبات القائمتين: قام الباحث بتطبيقهما على عينة عشوائية من المعلمين، بلغت ثلاثين معلماً، ثم إعادة تطبيقها مرة أخرى بعد مضي ثلاثة أسابيع من التطبيق الأول على العينة ذاتها وفى نفس الظروف تقريباً، وقد تم حساب معامل الارتباط بين التطبيقين باستخدام معادلة (بيرسون) التالية:

ن مج س ص – مج س X مج س

[ ن مج س$^2$ – ( مج س )$^2$][ ن مج ص$^2$ – (مج ص )$^2$]

وقد جاءت معاملات الارتباط فيما يتعلق بقيم المصالحة كما يلي:

جدول رقم (1):

| القيمة | معامل الارتباط | القيمة | معامل الارتباط |
| --- | --- | --- | --- |
| الإخلاص | 0,98 | العفة | 0,94 |

| العدل | 0,98 | التعاون | 0,95 |
|---|---|---|---|
| الصدق | 0,97 | المحبة | 0,98 |
| الأمانة | 0,98 | احترام التقاليد | 0,95 |
| الصبر | 0,98 | الثقة بالنفس | 0,94 |
| العمل | 0,98 | الإيثار | 0,96 |
| الانتماء | 0,97 | الشجاعة | 0,98 |
| التسامح | 0,98 | الحرية | 0,97 |
| العقلانية | 0,94 | تحمل المسئولية | 0,96 |
| الطاعة | 0,95 | التضحية | 0,97 |
| الجهاد | 0,95 | التقبل للنقد | 0,94 |
| الوفاء | 0,98 | الحلم | 0,96 |

وتدل نسب معاملات الارتباط السابقة على اعتبار هذه القضايا مناسبة للدراسة.

وفيما يتعلق بمعاملات الارتباط الخاصة بقضايا المواطنة، فقد جاءت على النحو التالي:

جدول رقم (2):

| 1 | الوعي بأهمية الولاء للوطن والدفاع عنه | 0,96 |
|---|---|---|
| 2 | احترام الدستور والقانون (الذي يعد حاليا) | 0,94 |
| 3 | معرفة حقوق المواطن وواجباته | 0,96 |
| 4 | الوعي بأهمية المشاركة السياسية ةالتعددية الحزبية | 0,98 |
| 5 | احترام آراء الآخرين والتحاور معهم | 0,95 |
| 6 | إدراك أهمية الوحدة الوطنية والحفاظ عليها | 0,96 |
| 7 | إدراك مخاطر التعصب المناطقي والقبلي والمذهبي | 0,94 |
| 8 | إدراك مفهوم الحرية والتعبير عن الرأي | 0,98 |

| 9 | الوعي بمخاطر التطرف والإرهاب | 0,94 |
|---|---|---|
| 10 | إدراك المخاطر الداخلية والخارجية التي تواجهها ليبيا | 0,95 |
| 11 | الوعي بمكانة الثورة الليبية ومنجزاتها | 0,96 |
| 12 | تقدير تضحيات شهداء الثورة ورعاية أسرهم | 0,92 |
| 13 | إدراك أهمية العدالة الاجتماعية | 0,92 |
| 14 | تقدير قيمة العلم والعلماء والمفكرين | 0,96 |
| 15 | حماية حقوق الفقراء | 0,94 |
| 16 | الوعي بأهمية النقد البناء للمظاهر السلبية | 0,95 |
| 17 | تقدير إسهام ليبيا الحضاري الثقافي | 0,96 |
| 18 | احترام العمل المؤسسي | 0,95 |
| 19 | إدراك مفهوم تداول السلطة | 0,94 |
| 20 | تقدير مكانة المرأة وأهمية مشاركتها | 0,92 |
| 21 | تقدير مكانة الرموز والشعارات الوطنية | 0,93 |
| 22 | إدراك حق المواطن في التعليم والصحة والرعاية الاجتماعية | 0,96 |
| 23 | إدراك حق المواطن في مقاومة الظلم | 0,97 |
| 24 | الإيمان بأهمية الأمن والسلام الوطني | 0,97 |
| 25 | الحفاظ على الآثار الليبية والمحفوظات | 0,94 |
| 26 | إدراك مخاطر الفساد المالي والإداري | 0,95 |
| 27 | إدراك مخاطر التخلف الاجتماعي | 0,97 |
| 28 | تنمية ثقافة الحوار مع الآخرين | 0,94 |
| 29 | الحفاظ على الطاقة والموارد الطبيعية | 0,95 |

وتدل نسب معاملات الارتباط السابقة على اعتبار هذه القضايا مناسبة.

**نتائج الدراسة:**

**النتائج المتعلقة بالسؤال الأول:**

ينص السؤال الأول على: ''ما القيم التي ينبغي أن يتمتع بها الطالب الليبي ويجب تضمينها المناهج الدراسية لتحقيق المصالحة بين أفراد المجتمع''؟

للإجابة على هذا السؤال قام الباحث بإجراء الخطوات التالية:

أ . إعداد قائمة أولية للقيم تشتمل على ست وعشرين قيمة استقاها الباحث من مصادر مختلفة.

ب . عرض هذه القائمة على مجموعة من المحكمين؛ وذلك للتعرف على آرائهم فيما يتعلق بمدى أهمية هذه القيم مع إضافة أو حذف أو تعديل صياغة ما يرونه مناسباً، هذا وقد أجمع المحكمون على أهمية القيم المحددة، وصحة تعاريفها الإجرائية بنسبة 100% مع اختلاف في درجة الأهمية عند بعض المحكمين، وقد تمت هذه الموافقة على أساس التعديلات السابقة.

ج . قام الباحث بوضع القائمة في صورتها النهائية مستفيدا من آراء المحكمين وتوجيهاتهم، فأصبحت تشمل (25 قيمة). ويوضح الجدول التالي رأي المحكمين حول مناسبة القيم، وترتيبها حسب الوزن النسبي لها في ضوء آراء المحكمين.

جدول رقم (3):

| القيمة | مدى مناسبتها | | الترتيب | الوزن النسبي | النسبة |
|---|---|---|---|---|---|
| | مناسبة | غير مناسبة | | | |
| الإخلاص | 17 | - | 1 | 8,5 | %100 |
| العدل | 17 | - | 2 | 8,5 | %100 |
| الصدق | 17 | - | 3 | 8,5 | %100 |
| الأمانة | 17 | - | 4 | 8,5 | %100 |
| الصبر | 17 | - | 5 | 8,4 | %100 |
| العمل | 17 | - | 6 | 8,4 | %100 |

| انتمــاء | 17 | . | 7 | 8,3 | %100 |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| التسامح | 17 | . | 8 | 8,3 | %100 |
| العقلانية | 16 | 1 | 9 | 8,3 | % 94,1 |
| الطاعــة | 17 | . | 10 | 8,2 | %100 |
| الجهـــاد | 17 | . | 11 | 8,2 | %100 |
| الوفــاء | 17 | . | 12 | 8,2 | %100 |
| الحياء | 17 | . | 13 | 8,1 | %100 |
| العفـــة | 17 | . | 14 | 8,1 | %100 |
| التعاون | 17 | . | 15 | 8,1 | %100 |
| المحبــة | 17 | . | 16 | 8 | %100 |
| احترام التقاليد | 16 | 1 | 17 | 8 | %100 |
| الثقة بالنفس | 15 | 2 | 18 | 7,9 | % 88,2 |
| الإيثــار | 15 | 2 | 19 | 7,9 | % 88,2 |
| الشجــاعة | 16 | 1 | 20 | 7,9 | % 94,1 |
| الحــرية | 17 | . | 21 | 7,8 | %100 |
| تحمل المسئولية | 17 | . | 22 | 7,8 | %100 |
| التضحية | 17 | . | 23 | 7,8 | %100 |
| تقبل بالنقد | 16 | 1 | 24 | 7,7 | % 94,1 |
| الحــلم | 16 | 1 | 25 | 7,6 | % 94,1 |

**يتضح من الجدول السابق ما يلي:**

1- إن القيم المختارة والتي تضمنها الجدول السابق تتضح أهميتها، لذا يجب على واضعي المناهج الاهتمام بتضمين هذه القيم الكتب المدرسية؛ لغرسها في نفوس الطلبة، وتربيتهم عليها؛ كي تنعكس على سلوكياتهم وأخلاقهم في تحقيق المصالحة بين أفراد المجتمع ويعكسوا صورة حسنة عن مجتمعهم الذي يتحلى بقيم الإسلام.

2- يلاحظ أن القيم التي تتصدر الجدول السابق (الإخلاص . العدل . الصدق . الأمانة . الصبر . العمل . الانتماء . التسامح) هي مؤشر على أهميتها لطلبة المرحلة الثانوية، والرغبة القوية في التمسك بها، لمواجهة تحديات العصر المختلفة، وتصدير هذه القيم قائمة الجدول السابق بهذه الصورة يتفق مع دراسة (محمد عبيد 2011) ودراسة (إبراهيم بن سليم 2008) ودراسة (عقل 2001) ودراسة (الأسطل 2007) حيث اعتلت هذه القيم السلم القيمي لدى طلبة المرحلة الثانوية وتتفق مع تصنيفاتهم للقيم.

3- جاءت القيم (العقلانية . الطاعة . الجهاد . الوفاء . الحياء . العفة . التعاون . المحبة) بعد القيم السابقة في الترتيب إلا أن مجيئها دليلاً على أهميتها لطلبة الثانوية العامة، وضرورة تمسكهم بها وهى قيم أصيلة في المجتمع الليبي ورثوها من آبائهم بحكم التنشئة الدينية الأصيلة، وهذه النتيجة تتفق مع نتائج دراسة (محمد الخوالدة وأحمد الشوحة 2005) ودراسة (إبراهيم بن سليم زريق 2008) أما بقية القيم في الجدول السابق وهى: (احترام التقاليد . الثقة بالنفس . الإيثار . الشجاعة . الحرية . تحمل المسؤولية . التضحية . التقبل للنقد . الحلم) هذه القيم من الضروري إثراء المناهج الدراسية بها، وألا يكون هناك خلل في توزيعها في محتويات المناهج، وضرورة مراعاة التوازن والتخطيط المنظم لتضمينها بحيث لا تظهر هذه المناهج على صورة من العشوائية في توزيعها للقيم ويتفق ذلك مع دراسة (إيهاب سعيد 2010).

**النتائج المتعلقة بالسؤال الثاني:**

ينص السؤال الثاني على: ما أهم قضايا المواطنة التي ينبغي لمحتويات المناهج الدراسية في المرحلة الثانوية الليبية أن تتضمنها؟

وللإجابة على هذا السؤال قام الباحث بإجراء الخطوات التالية:

1 . إعداد قائمة أولية بأهم قضايا المواطنة تشتمل على أربع وثلاثين قضية، استقاها الباحث من مصادر متعددة.

2. عرض هذه القائمة على مجموعة من المحكمين؛ وذلك للتعرف على آرائهم، فيما يتعلق بمدى أهمية هذه القيم، مع إضافة أو حذف أو تعديل صياغة ما يرونه مناسباً.

هذا وقد أجمع المحكمون على أهمية هذه القضايا المتعلقة بالمواطنة بنسبة: 100%، مع اختلاف درجة الأهمية عند بعض المحكمين، وقد تمت هذه الموافقة على أساس من التعديلات السابقة.

3. قام الباحث بوضع القائمة في صورتها النهائية فأصبحت تشمل (29 قضية) مستفيداً من آراء المحكمين وتوجيهاتهم.

ويوضح الجدول التالي رأي المحكمين حول مناسبة هذه القضايا وترتيبها حسب الوزن النسبي لها في ضوء آراء المحكمين.

جدول رقم (4):

| م | قضايا المواطنة | مدى مناسبتها | | الترتيب | الوزن النسبي | النسبة المئوية |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | مناسبة | غير مناسبة | | | |
| 1 | الوعي بأهمية الولاء للوطن والدفاع عنه. | 17 | - | 1 | 8,5 | %100 |
| 2 | احترام الدستور والقانون (الذي يعد حالياً) | 17 | - | 2 | 8,5 | %100 |
| 3 | معرفة حقوق المواطن وواجباته | 17 | - | 3 | 8,4 | %100 |
| 4 | الوعي بأهمية المشاركة السياسية والتعددية الحزبية | 17 | - | 4 | 8,4 | %100 |

| 5 | احترام آراء الآخرين والتحاور معهم | 17 | - | 5 | 8,4 | %100 |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 6 | إدراك أهمية الوحدة الوطنية والحفاظ عليها | 17 | - | 6 | 8,3 | %100 |
| 7 | إدراك مخاطر التعصب المناطقي والقبلي والمذهبي | 17 | - | 7 | 8,3 | %100 |
| 8 | إدراك مفهوم الحرية والتعبير عن الرأي | 17 | - | 8 | 8,3 | %100 |
| 9 | الوعي بمخاطر التطرف والإرهاب | 17 | - | 9 | 8,3 | %100 |
| 10 | إدراك المخاطر الداخلية والخارجية التي تواجهها ليبيا | 17 | - | 10 | 8,2 | %100 |
| 11 | الوعي بمكانة الثورة الليبية ومنجزاتها | 17 | - | 11 | 8,2 | %100 |
| 12 | تقدير تضحيات شهداء الثورة ورعاية أسرهم | 17 | - | 12 | 8,1 | %100 |
| 13 | إدراك أهمية العدالة الاجتماعية | 17 | - | 13 | 8,1 | %100 |
| 14 | تقدير قيمة العلم والعلماء والمفكرين | 17 | - | 14 | 8,1 | %100 |
| 15 | حماية حقوق الفقراء | 17 | - | 15 | 8 | %100 |
| 16 | الوعي بأهمية النقد البناء للمظاهر السلبية | 17 | - | 16 | 8 | %100 |
| 17 | تقدير إسهام ليبيا الحضاري الثقافي | 17 | - | 17 | 8 | %100 |
| 18 | احترام العمل المؤسسي | 17 | - | 18 | 8 | %100 |
| 19 | إدراك مفهوم تداول السلطة | 17 | - | 19 | 7,9 | %100 |
| 20 | تقدير مكانة المرأة وأهمية مشاركتها | 16 | 1 | 20 | 7,9 | % 94,1 |
| 21 | تقدير مكانة الرموز والشعارات الوطنية | 16 | 1 | 21 | 7,8 | %94,1 |
| 22 | إدراك حق المواطن في التعليم والصحة والرعاية الاجتماعية | 17 | - | 22 | 7,8 | %100 |

| 23 | إدراك حق المواطن في مقاومة الظلم | 17 | - | 23 | 7,7 | %100 |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 24 | الإيمان بأهمية الأمن والسلام الوطني | 17 | - | 24 | 7,7 | %100 |
| 25 | الحفاظ على الآثار الليبية والمحفوظات | 17 | - | 25 | 7,7 | %100 |
| 26 | إدراك مخاطر الفساد المالي والإداري | 17 | - | 26 | 7,6 | %100 |
| 27 | إدراك مخاطر التخلف الاجتماعي | 17 | - | 27 | 7,5 | %100 |
| 28 | تنمية ثقافة الحوار مع الآخرين | 17 | - | 28 | 7,5 | %100 |
| 29 | الحفاظ على الطاقة والموارد الطبيعية | 16 | 1 | 29 | 7,4 | %100 |

**يتضح من الجدول السابق مايلي:**

- أهمية تضمين القضايا السابقة في المناهج الدراسية؛ وذلك لتحقيق مقاصد المواطنة لدى النشء وتأكيد الهوية الثقافية العربية الليبية للحفاظ على القيمة الذهبية لهذه الهوية من ناحية وثانياً لمواجهة التطورات العلمية والتكنولوجية المتسارعة، ومن خلال هذه القضايا يدرك الطالب لدوره الفعلي وواجباته تجاه مجتمعه الليبي، ووطنه العربي.
- جاءت في مقدمة قائمة القضايا (الوعي بأهمية الولاء للوطن والدفاع عنه) لذا فمن الضروري أن يهتم المنهج المدرسي بها، حيث إن النشء في أمس الحاجة إلى تحقيق هويته العربية والإسلامية وترسيخ الولاء للوطن في قلوبهم وعقولهم، فعندما يكون الطالب أكثر ولاءً لوطنه ومنتمياً له، فإنه سيحترم دستور هذا الوطن وقانونه (وهذه هي القضية الثانية من قضايا المواطنة) بحيث يكون أكثر وعياً بأهمية المشاركة السياسية والتعددية الحزبية (القضية الثالثة) ومن ثم يحترم آراء الآخرين والتحاور معهم (القضية الرابعة) ويدرك أهمية الوحدة الوطنية والمحافظة عليها (القضية الخامسة) ليتقي مخاطر التعصب بأنواعه المختلفة المناطقى والقبلي والمذهبي.

وهكذا فإن هذه القضايا السبعة التي جاءت في مقدمة القائمة وحصولها على ترتيب متقدم على غيرها دليل على أهميتها وضرورة تضمينها في المناهج الدراسية، وهذا يتفق مع دراسة (محمد أبو دف 2006م) ودراسة (عطية ذياب 2008م) ودراسة (يوسف سليم 2009م).

- جاءت بعد ذلك في الترتيب قضايا إدراك مفهوم الحرية والتعبير عن الرأي، والوعي بمخاطر التطرف والغلو والإرهاب، حيث إن الحرية تعد معايير تحكم تفاعل الفرد مع المجتمع، وهى مقيدة بحدود ما أنزل الله فلا مجال للتطرف، وهذا مايجب أن تركز عليه المناهج الدراسية فتغرس في نفوس الطلبة مفهوم الحرية الحقيقي، والوعي بمخاطر التطرف والغلو في الدين، وإدراك المخاطر الداخلية والخارجية التي تواجهها ليبيا، ويجب على هذه المناهج توعية الطلبة بمكانة الثورة الليبية ومنجزاتها بين ثورات الربيع العربي، مع التقدير لتضحيات شهداء الثورة – الذين ضحوا بكل نفيس وغال– ورعاية أسرهم، وإدراك أهمية العدالة الاجتماعية.
- إذا كانت هناك قضايا جاءت في ترتيب متأخر عن سابقتها من قضايا المواطنة، فلا يعني ذلك إهمالها، بل يجب الاهتمام بها حيث تعد قضايا أصيلة مثل تقدير الطالب لإسهام ليبيا الحضاري والثقافي، واحترام العمل المؤسسي، وتقدير مكانة المرأة، وأهمية مشاركتها، وإدراك حق المواطن في التعليم، والإيمان بأهمية الأمن والسلام الوطني، حيث إن تحقيق المواطنة الصالحة مرهون بتحقيق الأمن والسلام الوطني، وهذه القضايا وغيرها التي جاءت متأخرة في الجدول السابق، من الضروري تضمينها المناهج الدراسية، وأن يتم توزيعها بحيث يراعى التوازن في تنظيمها في الكتاب المدرسي؛ لأهميتها للنشء، ويتفق ذلك مع دراسة (الشرقاوي 2005م) ودراسة (تهاني بركات 2009م).

**النتائج المتعلقة بالإجابة على السؤال الثالث:**

وفيما يتعلق بالإجابة على السؤال الثالث الذي ينص على:

س3: ما دور المناهج الدراسية في مواجهة متطلبات المرحلة المستقبلية وفى ضوء تحديات العصر؟

تم الاطلاع على عدد من الدراسات والأبحاث، للوقوف على دور المناهج الدراسية في مواجهة تحديات العصر، وأبرز هذه التحديات التي تواجه المواطن الليبي، تحقيق مطالب ثورة السابع عشر من فبراير 2011م، ومن أبرز مطالبها التحقيق الفعلي للتصالح بين أفراد المجتمع للنهوض به، فضلاً عن تحديات أخرى أفرزتها التحولات والتغيرات المتسارعة في الوقت الحاضر، وهذه التغيرات لها تأثيراتها على جميع مناحي الحياة في المجتمع المعاصر، ومن أهمها نظام التعليم، ومن أبرز هذه التحديات:

1. تكنولوجيا المعلومات والاتصال حيث يمثل إحدى منجزات الثورة العلمية.

2. العولمة وشموليتها لجميع ميادين الحياة، وصبغ العالم كله بصبغة واحدة، وإلغاء الحدود الجغرافية والسياسية، حيث تمثل هيمنة على الثقافة والفكر، تؤثر على مالدى الفرد من قيم ومعلومات ومهارات.

3. وسائل الإعلام بأنواعها المختلفة من صحافة وإذاعة وتلفاز وإنترنت تزخر بالمؤثرات التي تؤثر في قيم وأخلاق الناشئة.

4. التحولات الاقتصادية حيث أدت إلى إعادة هيكلة الإنفاق مما أثر سلبا على مخصصات التعليم، وقد أوجد ذلك صعوبات لا حصر لها لإصلاح أوضاع التعليم (حمدان الغامدي: 2002, 38).

والمناهج الدراسية تقع في بؤرة المنظومة التعليمية، التي تتضمن الطالب والمعلم والمدرسة والإدارة وتلقي هذه التحديات تأثيرها على هذه المجالات جميعا، والمنهج المدرسي يقع عليه العبء الأكبر في ذلك؛ لأن نهضة المجتمع محكومة بنوعية المناهج التي تشكل أبناءها وتعدهم للمستقبل الذي يعتمد على المعرفة العلمية المتقدمة.

ويتحدد دور المناهج الدراسية الليبية في مواجهة متطلبات المرحلة المستقبلية وفى ضوء تحديات العصر فيما يلي:

أ. يجب أن تتضمن هذه المناهج من المعرفة أنسبها وأصلحها لعصرنا؛ ليعين المتعلم على فهم الجوانب الإيمانية في ثقافة العالم من حوله (أحمد جودت: 54,1999) على أن تكون هذه المعرفة واضحة، صادقة، موضوعية، منسقة،ومنطقية، على أن تركز المناهج على القيم المنبثقة من الفكر الإسلامي والمرتبطة بتحقيق المواطنة، وإذكاء الروح الجماعية، والالتزام بمعايير المجتمع وقوانينه.

ب . ضرورة مواكبة المناهج للتطورات العلمية والوسائط التعليمية، والإنترنت وهذا بدوره أدى إلى تغير مفهوم التعلم وأهدافه، ودخول مفاهيم جديدة في التعليم المستمر، والتعلم الذاتي والمفتوح ونقل الخبرات التعليمية إلى المتعلمين في مواقعهم المختلفة، وزيادة استخدام التطبيقات التكنولوجية في عناصر المنهج.

ج . الاهتمام بمجمل الأنشطة والفعاليات، وأساليب وطرائق التدريس والتقويم والاهتمام بالتمرين والممارسة حتى يكون المتعلم إيجابياً.

د . أن يعمل المنهج المدرسي على تكييف الفرد مع بيئته العامة؛ لأنة نتيجة للتغير السريع في مختلف المجالات تغيرت الكثير من المفاهيم والعلاقات الاجتماعية والقيم، وهذا بدوره يلقي عبئاً أكبر على المنهج من حيث مساعدة الفرد على التكيف مع هذه المتغيرات، وما فرغته من قيم جديدة والتأكيد على القيم الإسلامية الأصيلة، عن طريق تقديمها في المواقف التعليمية.

وهنا تبرز الحاجة إلى "الاهتمام بالجانب الوجداني بالنسبة لأهداف المنهج من قيم، وميول وأوجه تقدير مرغوب فيها، وأن يجعل لها نصيباً في تقويم العائد التعليمي لدى المتعلمين" (أحمد جودت: 42,1999).

ر . باعتبار النشاط جزءا من المنهج يجب تنمية مشاعر الانتماء للوطن لدى الطلبة، ومساعدتهم على تطوير قدرتهم على الاستنتاج بشكل يسمح لهم، باتخاذ القرارات التي تتلاءم مع المعايير الخلقية المتضمنة في المجتمع المدرسي، وذلك من خلال

مضمون الرسائل الإعلامية المختلفة التي تقدم لهم عبر الأنشطة الإعلامية المدرسية (سعد أحمد همام: 89,2009).

ز. ربط الأهداف التعليمية بالأهداف الخلقية، بحيث يكون التعليم وسيلة للترقية الخلقية وتزكية السلوك وغرس الآداب، والقيم الإسلامية، وفهم الدور الخلقي والاجتماعي الإيجابي بما يحقق المواطنة الصالحة.

س . على المنهج المدرسي تنمية التفكير الناقد لدى المتعلمين الذين يستطيعون من خلاله الحكم على القيم التي تدعو إليها العولمة وآثارها قبل الاتجاه إلى الأخذ بها أو مناصرتها. (سعد همام: 96,2009).

ش . يجب تفعيل طرق التدريس المختلفة لتتناسب مع مستوى الطلبة،وتتناغم مع التقدم العلمي والتقني المتسارع وتواكب متطلبات العصر، والتي تصب في صالح الوطن والمواطن، فالاستعانة بالأساليب التكنولوجية الحديثة في توضيح المفاهيم والأفكار المجردة الخاصة بالمواطنة، واستبدال أساليب الحفظ والتلقين بأساليب حل المشكلات، وأساليب الحوار والتعلم التعاوني، والعصف الذهني وغيره (موسى الشرقاوي: 2005, 179).

**توصيات الدراسة:**

**في ضوء نتائج الدراسة يوصي الباحث بما يأتي:**

- تعديل الكتب عينة الدراسة (اللغة العربية . الدراسات الإسلامية . الدراسات الاجتماعية) بحيث تتضمن قيم المصالحة، وقضايا المواطنة التي نالت المراتب الأولى لدى الخبراء المتخصصين وأساتذة الجامعات.
- تطوير المناهج الدراسية الليبية، بحيث تُبْنى محتوياتُها، وتُصنف موضوعاتُها على أساس مجالات القيم الرئيسة وقضايا المواطنة الواردة في الدراسة الحالية.
- دعم المعلمين لتنمية القيم الإيجابية وتعزيزها أثناء تناولهم للمحتوى الدراسي، وتفعيل ذلك من خلال الأنشطة التطبيقية.

- تضمين برامج إعداد المعلمين بالكليات المتخصصة قيمَ المصالحة وقضايا المواطنة، وذلك من خلال مقرر دراسي يشمل القيم، أو يتم تضمينها في المقررات التي يدرسها الطلبة.
- ضرورة الاستعانة – عند إعداد المقررات الدراسية – بالمتخصصين في دراسة القيم التربوية أو قيم المواطنة.

**مقترحات الدراسة:**

في ضوء نتائج الدراسة وتوصياتها يقترح الباحث ما يلي:

- إجراء البحوث والدراسات ذات الصلة بقيم المصالحة وقضايا المواطنة في مراحل تعليمية أخرى في ليبيا.
- إعداد برنامج لتنمية القيم وتحقيق المواطنة الصالحة لدى تلاميذ المرحلة الابتدائية أو الإعدادية بليبيا.
- تقويم محتويات كتب الدراسات الاجتماعية في ضوء تضمنها لقيم الهوية الوطنية.
- إجراء دراسة عن الأساليب التربوية عند المعلمين والمعلمات لإكساب الأطفال القيم الإسلامية في رياض الأطفال والمرحلة الابتدائية.

# ولاية الدولة على الأوقاف من خلال الرقابة القضائية
# " القانون الليبي أنموذجا"

د. عائشة أحمد حسن
جامعة الزاوية-ليبيا

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**المقدمة:**

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه أجمعين

المنشآت الوقفية هي ما تميزت به الحضارة الإسلامية منذ القدم عن بقية الحضارات الأخرى، وهي أشياء عينية ومادية غايتها البر والإحسان إلى الآخرين، وتقديم الخدمة الخيرية بأيسر الأمور, وبإمكانات ميسرة يستطيع أي شخص أن يتحصل على منفعتها سواء أكانت هذه المنفعة معنوية أو مادية وذلك امتثالا لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ وَمِمَّآ أَخۡرَجۡنَا لَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِۖ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلۡبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَۚ ﴾[2].

فقد كان للوقف عبر العصور وتقلبات الدهور دور بارز في الحفاظ على هوية الأمة الإسلامية وأصالتها حتى بعد ما آلت إليه الأمة الإسلامية من ضعف، فقد بقي الوقف وبقيت آثاره تؤتي ثمارها في التواصل بين أفراد المجتمع وأجياله المتعاقبة فكان خير دليل على التكامل الاجتماعي في معناه الواسع، وهو كأي نظام إسلامي

---

(1) سورة البقرة، الآية 267.

(2) سورة آل عمران، الآية 92.

تنتج عنه آثار إيجابية عندما يلتزم المجتمع بما وضعته الشريعة من ضوابط وأحكام لهذا النظام، كما أنه يولد بعض الآثار السلبية التي قد ترتقي إلى درجة الخطورة في بعض الحالات عندما ينحرف التطبيق عن تلك الضوابط.

وبذلك فإن هذه المؤسسات الوقفية تحتاج إلى حماية وتقنين ورقابة من الدولة أو من ولي الأمر والمتمثل في الرقابة الشرعية والقضائية في كل بلد إسلامي، وذلك بإيجاد قوانين وقواعد تنظيمية تمكن الهيئات القضائية والشرعية من الإشراف على هذه المؤسسات من خلال متابعة مصارفها وريعها واستبدالها واستثمارها وإعمارها وغير ذلك، بحيث تتناسب هذه التقنينات مع القواعد الشرعية.

ولما كان الوقف من الأنظمة الإسلامية التي تركت بصماتها البارزة على الحياة في المجتمع الإسلامي منذ نشأته إلى وقتنا المعاصر من خلال ما أحدثه من آثار اجتماعية واقتصادية متنوعة في المجتمع المسلم، فسأتناول بإذن الله تعالى في هذه الورقة البحثية "**ولاية الدولة على الوقف من خلال الرقابة القضائية والشرعية . القانون الليبي أنموذجا**"، وتتمحور حول النقاط التالية:

1 . المقدمة:

2 . المطلب الأول . معنى الولاية والوقف، وأساسهما التشريعي.

3 . المطلب الثاني. خصائص الولاية، وضوابطها، وحدودها.

4 . المطلب الثالث . معنى الرقابة القضائية، وأساسها التشريعي.

5 . المطلب الرابع . الحماية القانونية للوقف.

6 . المطلب الخامس . مسائل تطبيقية للرقابة القضائية .

7 . الخاتمة:

**المطلب الأول . معنى الولاية والوقف، وأساسهما التشريعي:**

**أولا. معنى الولاية وأساسها التشريعي:**

**1 . معنى الولاية:**

**أـ الولاية لغة** هي: مصدر وليّ، تقول: وليّت الشيء ولاية، والجمع ولايات، ومعناها: النصرة، والولي: هو الصديق، والنصير، كما تطلق على السلطان والإمارة[1]، وكل من وليّ أمرا فهو وليه[2].

**ب . الولاية اصطلاحا**: عرفت الولاية بعدة تعريفات منها:-

1- سلطة شرعية بها يتمكن الولي من تنفيذ التصرفات على الغير قولا أو فعلا دون توقف عن رضاه[3].

والولاية ترجع إلى كون الولي له سلطة تمكنه من تنفيذ العقود والتصرفات، وهذه السلطة قد تكون بالأصالة إذا كان الشخص مالكا للمعقود عليه أو المتصرف فيه، وقد تكون بولاية الشخص عن شؤون غيره، إما بولاية شرعية مستخدمة من الشرع؛ كولاية الأب، أو بوصاية من الأب أو القاضي، وقد تكون هذه السلطة بتمكين من صاحب الشأن وإنابة منه كما في التوكيل في النكاح والبيع، وغير ذلك من الولايات العامة كالحكم بين الناس.

2- عرفها بعض الكتاب بأنها:- هي سلطة تمكن صاحبها من مباشرة العقود وترتيب آثارها عليها دون توقف على رضا غيره[4]، وبذلك فإن الولاية قد تكون عامة مثل ولاية الحاكم على أفراد الأمة التي استمدها من البيعة، ومنها ولاية القضاء، ومثله كل من يتولى أمرا عاما أو وظيفة عامة بناء على فرض الكفاية الذي طلب الشارع إقامته كما في الولاية على الوقف، فقد جعل الشارع الولي في تلك

(1) لسان العرب لابن منظور، مادة: " و، ل، ى " ، دار المعارف.

(2) انظر مختار الصحاح لزين الدين الرازي ، مادة: " ولي "، المكتبة الإلكترونية الشاملة.

(3) نقلا عن بحث " ولاية الدولة على الوقف . المشكلات والحلول. د. عبد الله مبروك النجار . ص16، المؤتمر الثاني للأوقاف بعنوان: " الصيغ التنموية والرؤى المستقبلية "، جامعة أم القرى ، السعودية، 1427هـ .

(4) نقلا عن ولاية الدولة على الوقف، ص 16.

الحالة نافذ الرأي فيما ولي عليه، وقد تكون الولاية خاصة، وذلك كولاية الولي أو الوكيل.

والولاية المقررة على الوقف هي الولاية العامة المتعدية ذات السلطة النيابية التي يستخدمها صاحبها ممن فوضوه أو نصبوه متوليا لشؤونه[1].

**2. أساسها التشريعي:-** للولاية على الأوقاف أسانيد شرعية وأخرى قانونية تكفل للدولة هذا الحق وتضبط قيامها به، لتكون تلك الولاية إصلاحا للوقف وإرشادا لمساره حتى يؤدي ما يهدف إليه من مصالح، وهذه الأسانيد يمكن تفصيلها على النحو الآتي:

أ- أدلة الولاية في التشريع الإسلامي: دل على أحقية ولاية الدولة على الأوقاف الكتاب والسنة والإجماع:

1- **الكتاب**: دل الكثير من الآيات على هذه الولاية ومنها:-

أ- قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ ﴾[2].

فقد أمر الله سبحانه وتعالى بأداء الأمانات إلى مستحقيها سواء أكانت من قبل الأمانات التي يجب أن تؤدى، فكان وجوبها داخلا ضمن ما يفيده هذا النص الكريم.

ب- قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾[3].

ففي هذا النص نهى الله تعالى عن خيانة الأمانات فتكون محرمة، ومن قبيل الأمانات الولاية العامة، ومنها ولاية الوقف.

(1) انظر: ولاية الدولة على الوقف. المشكلات والحلول. د. عبد الله مبروك النجار، ص 16-17.

(2) سورة النساء، الآية 58.

(3) سورة الأنفال، الآية 27.

ج- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[1].

هنا بين الله تعالى أن من يتصرف في مال اليتيم بمقتضى ولايته عليه يجب أن يتصرف بالأصلح له ومثله في ذلك ناظر الوقف أو المتولي عليه[2].

2- **السنة التشريعية**:- تعددت الآثار النبوية للدلالة على ولاية الدولة على الوقف ومنها ما يأتي:

أ- قال ﷺ: (ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لها، إلا حرم الله عليه رائحة الجنة)[3] حيث تضمن قوله ﷺ وعيدا على ما يقع من غش الراعي أو الوالي على الناس أو الأشياء ومن هذا القبيل الغش في ولاية الوقف لأنه حرام.

ب- قال ﷺ لابن الغفاري ﷺ حين سأله الإمارة: "يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها"[4] حيث أكد ﷺ على أن الولاية أمانة، والأمانة يجب أن تؤدى، والإخلال بحقها في الأداء محرم وسينال يوم القيامة الخزي والندامة، ولن ينجيه من ذلك إلا إذا أدى ما عليه بشأنها، والولاية على الوقف داخلة ضمن ما يدل عليه هذا الحديث الشريف.

3- الإجماع:- أجمع العلماء على مر العصور على أن الأمانات يجب أن تؤدى، وأن الإخلال بأدائها حرام، ومنها أمانة الولاية على الوقف، قال ابن تيمية رحمه الله: "وقد أجمع المسلمون على معنى هذا فإن وصي اليتيم وناظر الوقف ووكيل الرجل في ماله عليه أن يتصرف له بالأصلح فالأصلح"[5]، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[6] ولم يقل إلا بالتي هي حسنة وذلك لأن الوالي راع على الناس بمنزلة راعي الغنم كما قال النبي ﷺ [كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته

---

(1) سورة الإسراء، الآية 34.

(2) انظر السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لابن تيمية، ص 16، دار المعرفة ،

(3) صحيح مسلم، شرح النووي، 3/ 1459، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي ، بيروت

(4) المصدر السابق 3/ 1457.

(5) السياسة الشرعية لابن تيمية، ص 16.

(6) سورة الأنعام، الآية 153.

فالإمام الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسئولة عن رعيتها، والولد راع في مال أبيه وهو مسئول عن رعيته، والعبد راع في مال سيده وهو مسئول عن رعيته، ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته][1]
وبذلك يتبين أن الولاية المقررة للدولة على الوقف مستندة إلى أدلة شرعية...

**ثانيا: معنى الوقف وأساسه التشريعي:**

1- **الوقف:- لغة:** مصدر وقف يقف وقوفا بمعنى حبس وامتنع، ويقال: وقف الشيء وحبسه وأحبسه، وسبله بمعنى واحد قال الجوهري "أحبست فرسا في سبيل الله أي وقفت فهو محبس وحبيس"[2].

وقد اشتهر إطلاق المصدر –الوقف- وإرادة اسم المفعول أي الموقوف ومن هنا جمع على أوقاف لأن المصدر لا يثنى ولا يجمع[3].

2- **الوقف شرعا:-** فهو حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح[4].

أي أن الوقف هو منع التصرف في مال من المنقولات أو العقارات وإخراج ملك المال الموقوف عن ملك الواقف ليكون لله والتبرع بمنفعته لجهة من جهات الخير, ولهذا قالوا:- إن الوقف هو تحبيس الأصل وتسبيل الثمرة "[5].

وقد عرفه الشيخ أبو زهرة من المعاصرين بتعريف واضح وشامل بقوله: "الوقف هو حبس العين والتصدق بمنفعتها"[6].

(1) صحيح مسلم، شرح النووي، 3/ 1459.

(2) الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري . تحقيق: احمد عبد الغفور . مادة : " و، ق، ف "

(3) لسان العرب، لابن منظور، " و، ق، ف " .

(4) سبل السلام وشرح بلوغ المرام من جميع أدلة الأحكام للصنعاني تحقيق حسين قاسم . جامعة الإمام محمد بن سعود . الرياض . 4/ 348 .

(5) المغني لابن قدامه، 305/6 . دار الغد العربي . القاهرة . مصر .

(6) نقلا عن الاتجاهات المعاصرة في تطوير الاستثمار الوقفي . محمد التيجاني أحمد الجعلي، ص22 . دار اشبيليا ط1 . 2002م.

**3 – حكمه ودليل مشروعيته:**

**1 . حكمه:**

الوقف من أحسن أبواب القرب، وتكفي فيه إرادة الواقف المالك لأمره وتعتريه الأحكام التالية:

أ. **المالكية**: حكمه اللزوم من غير حكم حاكم، وقد يكون مؤبدا أو مؤقتا، ولا يشترط فيه التنجيز، كما يجوز تعليقه على شرط، وإن لم يعين له مصرفا معينا يصح ويصرف في مصارف الأوقاف، ويبطل إن جعل الخيار لنفسه[1].

ب. **الحنفية**: أن الوقف جائز غير لازم، إلا إذا حكم به القاضي، أو أوصى به فيخرج من الثلث، أو يجعله وقفا لمسجد، أما الصاحبان فقد قالا: بلزوم الوقف إذا صح، وينقطع تصرف الواقف فيه، ولا يملك الرجوع عنه، ويزول ملكه عن العين الموقوفة.[2]، ويجب أن يكون الوقف منجزا غير معلق على شرط، ولا مضافا إلى وقت في المستقبل، ويبطل إن جعل الخيار لنفسه، إلا في المسجد فيصح الوقف ويبطل الشرط، ويجوز أن يتولى الواقف نظارة وقفه، ولا يجوز أن يكون الوقف مؤقتا بل بشرط التأبيد كما يجوز أن يكون الوقف على النفس[3].

ونظرا لوجود اختلاف بين المذهبين، فقد قضت المحكمة العليا في ليبيا أنه "لا يجوز للعامي الذي يعتنق مذهب الإمام مالك، الذي يحظر الوقف على النفس أن يقلد إماما آخر إلا عند الضرورة، وذلك سدا للذرائع، فيكون وقف المالكي على نفسه باطلا"[4].

(1) انظر عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لجلال الدين عبدالله بن نجم بن شاش 51/3، تحقيق محمد أبوالأجفان، دار الغرب الإسلامي، والذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، 329/6، تحقيق: سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

(2) انظر الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، 10/ 294، دار الفكر، ط4، دمشق.

(3) انظر المصدر السابق 8/ 154 .

(4) نقلا عن مباحث في الوقف الإسلامي، د. جمعة محمود الزريقي، ص 111، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، 2007م.

**2 . دليل مشروعيته:**

استدل على مشروعية الوقف من الكتاب والسنة.

**أولا . الكتاب:**

لم يأت نص صريح من الكتاب يدل على مشروعية الوقف بمعناه الاصطلاحي ولكن من حيث إنه قربة يبتغى بها وجه الله تعالى، فإن الفقهاء استدلوا على مشروعيته من عموم الآيات التي تحث على البر وفعل الخير مثل:

قوله تعالى ﴿لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِن شَىْءٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[2].

**ثانيا- السنة النبوية:**

قال ﷺ: (إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة إلا من صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له)[3] يقول الإمام النووي في توضيح معنى الحديث: "إن عمل الميت ينقطع بموته، وينقطع تجدد الثواب له إلا في هذه الأشياء لكونه كان سببها، فإن الولد من كسبه، وكذلك العلم الذي خلقه من تعليم أو تصنيف، وكذلك الصدقة الجارية وهي الوقف"[4].

وروي عن عبد الله بن عمر "أن عمر بن الخطاب أصاب أرضا بخيبر فأتى النبي ﷺ يستأمره فيها فقال: يا رسول الله إني أصبت أرضا بخيبر، لم أصب مالا قط أنفس عندي منه فما تأمرني به فيها؟ فقال: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها" قال: فتصدق بها عمر أنه لا يباع أصلها، ولا يبتاع، ولا يوهب، ولا يورث وتصدق بها على الفقراء وذي القربى وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضيف ولا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف ويطعم غير متمول"[5].

---

(1) سورة آل عمران، الآية 92.

(2) سورة الحج، الآية 77.

(3) صحيح مسلم، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، 1255/3.

(4) شرح النووي على صحيح مسلم، للنووي، 1255/3.

(5) صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الوقف، 3379/6، المكتبة العصرية، بيروت، 2002م.

وقد سار الصحابة على نفس المنهج فقد تصدق أبو بكر ﷺ بداره بمكة على ولده، وتصدق عمر ﷺ بربعه عند المروة بالثنية على ولده، وتصدق على أبي طالب بأرضه بينبع، وتصدق الزبير بن العوام ﷺ بداره بمكة في الحر دمية وداره بمصر وأمواله بالمدينة على ولده[1].

**المطلب الثاني– خصائص الولاية، وضوابطها، وحدودها:–**

**أولا– خصائص الولاية:–**

من خلال المفهوم السابق لولاية الدولة على الوقف فإنه يمكن أن نستنتج عدة خصائص منها ما يأتي:–

**1** – إن الولاية سلطة تمنح للولي:– فهي سلطة شرعية تراعي القيام بمصلحة عامة تختلف بطبيعتها عن المصلحة الخاصة للولي، حيث يحق له أن يتصرف في شئون تلك الولاية بما تقتضيه مصلحة المولى عليه، فتكون تلك المصلحة هي المعيار المحدد لسلامة السلوك واستقامة التصرف.

**2** – إن السلطات التي يمارسها الولي لا تتوقف على رضا من تثبت له الولاية عليه، فالولاية لا تتطلب حصول رضا المولي عليه، ومن ثم فلا يشترط أن تتوافر الإرادة في جانبه، يستوي أن يكون عدم توافر الإرادة بسبب مانع في الإنسان الطبيعي، أو لعدم وجود مقوماتها، كما في الشخصية الاعتبارية والتي تثبت للوقف.

**3** – إن السلطات المستمدة من سلطات الولاية لا تقتصر على جانب معين من أنشطة الوقف، فهي تشمل ما يقابل التصرفات القانونية المعروفة، والتصرفات المادية اللازمة لحفظ الشيء وصيانته، ورد الاعتداءات التي تقع عليه، كما لديه سلطة تنفيذ التصرفات التي يعقدها باسم الشخص الاعتباري.

**4** – إن آثار التصرفات التي يقوم بها الولي إنما يباشرها بصفته وليا على جماعة من الناس أو مجموعة من الأشياء، ومن ثم فإن تصرفه ينصرف مباشرة إلى المولى عليه،

---

(1) سنن الترمذي، 235/5، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار التراث العربي، بيروت.

فيتحمل آثار تلك التصرفات، فإن كانت حقوقا آلت إليه، وإن كانت التزامات أديت من ماله.

**5** – إن سلطات الولي مقيدة بالحدود التي تقف عندها أهلية الوقف كشخص اعتباري، فإذا تجاوز الولي حدود الاختصاصات الممنوحة له، فإنه يكون متعسفا في استعمال سلطاته، أو متجاوزا حدود تلك السلطات.

**6** – الولاية على الوقف نوع من الواجب الكفائي:- حيث إن الشارع من خلال هذا النوع يلزم الأمة المجتمعة رعاية تلك المصالح العامة واتخاذ الوسائل التي تؤدي إلى قيامها والمحافظة عليها، سواء أكان ذلك من خلال التدابير، وتوفير المقومات المادية المؤدية إلى وجودها، أو من خلال اختيار الأكفاء من بينهم ليقوموا عليها ويرعوا أمرها، والخطاب الشرعي في تلك الحالة يوجه إلى الأمة "كافة كشخص مفترض وليس إلى فرد بعينه"[1].

**ثانيا . ضوابطها:-**

لما كانت الولاية المقررة للدولة على الوقف تقتضي كمال التدبير وحسن النيابة وتمام الأمانة، وتحقق المصلحة المعلقة على وجوده، فقد وضع الفقهاء شروطا يجب أن تتوافر فيمن يقوم بتلك الولاية منها:-

1- كمال أهلية الولي بالبلوغ والعقل:- فلا ولاية لمجنون أو صغير لأن لا ولاية لهما على نفسيهما فلا تكون لهما ولاية على غيرهما، ومنها العدالة: وهي هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا، حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه، أي الاستقامة على أمور الدين والأخلاق والمروءات، فلا ولاية لفاسق لأن فسقه يجعله متهما في رعاية مصالح غيره[2].

---

(1) انظر ولاية الدولة على الوقف، المشكلات والحلول، ص21-22، افتراض الشخصية وأثارها في الفقه الإسلامي مقارنا بالقانون، د. عبدالله مبروك النجار، ص170-171، دار النهضة العربية، 2002م.

(2) "بحث ضوابط الفتوى في القضايا المعاصرة، د. عبدالمجيد محمد السوسوه"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ص 240، العدد: 62، مجلس النشر العلمي جامعة الكويت، 2005م.

2- القدرة على التصرف مع الأمانة لأن المقصود من الولاية تحقيق المصلحة العامة والخاصة، وهي لا تتحقق مع العجز وعدم الأمانة، لأن منافع الوقف لغيره، والفاسق غير أمين على مصالح نفسه ومصالح غيره، ومصالح النفس قد لا يتدخل الحاكم للحد منها إلا عند الضرورة أما إذا لحق الضرر للغير فإن الحاكم له أن يتدخل لحماية هذا الغير إذا طلب منه.

3- رعاية مصلحة المولي عليه في التصرفات، لأن الوقف شخصية اعتبارية تنزل بمنزلة العاجز من رعاية مال نفسه كاليتيم، والله تعالى يقول:- ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾[1] فإذا اختل شرط من تلك الشروط سقطت الولاية كما أن تولية العاجز لا يتحصل به المقصود، فالمطلوب في الناظر كفاية التصرف وخبرة به وقوة عليه، ويستوي في ذلك الذكر والأنثى والأعمى والبصير[2].

**ثالثا_ حدود الولاية على الوقف:-**

تكون ولاية الدولة على الوقف من خلال الأنشطة التي تمارسها في إطار تلك الولاية، والتي يمكن أن تتمحور في ثلاثة محاور هي:-

**1- الإدارة المباشرة للوقف**:- تتقرر ولاية الدولة على الوقف من خلال الهيئة العامة للأوقاف وشؤون الزكاة، أو ما يعرف بوزارة الأوقاف والتي تمارس سلطات ولايتها، حيث أعطى التشريع القانوني الإدارة المباشرة للوقف في حالة ما إذا مات الناظر ولم يخلفه من يقوم مقامه فيها وبذلك تنتقل الولاية على الوقف للقاضي بما له من الولاية العامة أو عدم وجود الشروط اللازم توفرها للنظارة، أو لم يوجد من يصلح فتعين الوزارة من تراه صالحا، وذلك طبقا لما جاء في المادة "3" من القانون رقم 10- لسنة 1971م، التي تنص على أن تتولى الهيئة إدارة شئون الأوقاف في ليبيا

(1) سورة الأنعام، الآية 153.

(2) انظر أحكام الوقف، دراسة فقهية مقارنة في ضو قانون الوقف في ليبيا، المنير احمد لوكة، ص275-276 . دكتوراه، إشراف: د. عمر مولود، جامعة السابع من ابريل، 1997م.

ما لم يكن الناظر عليها الواقف نفسه، أو كان لها ناظر بمقتضى شرط الواقف أو نص القانون، حيث جعل نظر الأوقاف حقا مقررا للهيئة بحكم القانون ما لم يشترطه الواقف لنفسه.

وقد كان القضاء العادي يقوم بالنظر على الأوقاف بحفظ أصولها، والحرص عليها، وصرفها في مظانها، بينما كان ديوان المظالم يقوم بالنظر في أمور الأوقاف من ناحية تنفيذ شروطها، وبناء ما خرب منها، ثم أصبح هذا الأمر من اختصاص الوزارات أو الأمانات أو الهيئات العامة للأوقاف، حيث أصبح من اختصاصها تنظيم شؤون الأوقاف باسم الدولة، والقيام بأعمال الناظر كاملة بحفظ الوقف وإدارته واستثماره وصرف إيراداته للمستحقين وذلك بمقتضى السلطة العامة المستمدة من الدولة في غير الأوقاف المكلف بها من يتولى نظارتها.

**2- الرقابة الإدارية والشرعية:** وهي من مهام الدولة بمقتضى ولايتها على الوقف، فهو واجب من الواجبات الملقاة عليها وذلك عملا بقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾[2] فهذا المبدأ مطلوب في النظارة خصوصا، وإذا كان الفقهاء قد نصوا على ما يفيد أن الدولة تمارس هذا الحق من خلال السلطة أو الرقابة القضائية، إلا أن التشريع الوضعي المعاصر قد أناط ذلك الاختصاص بالهيئة العامة للأوقاف أو وزارة الأوقاف، فأصبح لها حق الولاية على الوقف ومن ضمن ما تمارسه في نطاق هذا الحق، أن تقوم بالرقابة الإدارية والعملية على النظار، ومراقبة أداء النظار وتصرفاتهم في الوقف، ومراقبة مصروفات الناظر على الوقف ومحاسبته، ومراقبة السلوك الشخصي للناظر وعزله، وحين تقوم بتلك الرقابة تتقيد بحدود المهمة

(1) سورة آل عمران، الآية 110.

(2) سورة آل عمران، الآية 104.

التي تراقب من أجلها، وهي تحقيق مصلحة الوقف، ورعاية المصالح المرجوة منه واستمرار صلاحية الناظر وغيرها.

**3- الحماية الجنائية للوقف:-** فمن المعروف في التشريعين: الشرعي والوضعي أن ناظر الوقف أمين على ما في يده من مال الوقف، حيث نص الفقهاء على أنه إذا كان موليا من الواقف أخذ حكم الوكيل في حياته، والوصي بعد موته، وقد اتفقوا على أن الناظر وكيل، واختلفوا فيمن هو وكيل عنه أو من هو الموكل للناظر، فقيل الواقف أو القاضي، وقيل المستحقين وقد اعتبر القانون الناظر وكيلا عن المستحقين، وقرر مساءلته إذا اختلس مالا من أموال الوقف أو بدده أو استعمله كما ورد في المادة "37" من قانون "124 لسنة 1972ف" بشأن الوقف، وبالعمل به تسري عليه أحكام الوكيل ومن ثم يحق أن يسئل جنائيا[1] عملا بالمادة "445"من قانون العقوبات التي تنص على أنه" يعاقب بالحبس كل من اختلس شيئا من أمواله الخاصة المثقلة بحق انتفاع، أو بتأمين عيني، أو بحق حبس، أو أعدمه أو أتلفه أو بدده أو أعطبه أو سيره غير صالح للانتفاع به كليا أو جزئيا".

**المطلب الثالث . معنى الرقابة القضائية، وأساسها التشريعي:**

**أولا . معنى الرقابة القضائية:** هي لفظ مركب من مصطلحين هما:

**أ . معنى الرقابة:**

**1 ـ الرقابة لغة:** الرقيب: الحفيظ، ورقب هي رقبه رقبة ورقبانا (بالكسر)، ورقوبا (بالضم)، ومنها: ترقبه وارتقبه: انتظره ورصده، وقيل: إنها من: رقب الشيء يرقبه وراقبه مراقبة ورقابا: حرسه[2].

**2 ـ الرقابة اصطلاحا:** هي وظيفة إدارية، فردية، جماعية، مهمتها متابعة النشاط الإداري وفحصه داخل المنظمة بموضوعية، بهدف التقويم، أو التغيير عند اللزوم، أداء

(1) انظر ولاية الدولة على الوقف، المشكلات والحلول، ص36-41.
(2) لسان العرب لا بن منظور، مادة: " ر، ق، ب ".

للواجـــب، وانقيـــادا لقولـــه تعـــالى:﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ﴾[1]، واستشعارا للمسئولية، وامتثالا لقوله ﷺ: (ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالأمير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عنهم والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم والعبد راع على مال سيده وهو مسئول عنه ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته)[2]، وذلك للتأكد من سلامة ومشروعية العملية الإدارية، أداء ووسيلة، وغاية[3].

**ب . معنى القضائية:**

**1 . القضائية**: من القضاء وله معاني عديدة منها: الحكم، الأمر، القطع والفصل، والقاضي لغة معناه: القاطع للأمور المحكم لها، وقضاء الشيء: إحكامه والفراغ منه[4].

2 . القضاء اصطلاحا: تبيين الحكم الشرعي، والإلزام به، وفصل الخصومات[5].

**والرقابة القضائية هي**: رقابة القضاء الإداري على أعمال وتصرفات منسوبي الجهاز الإداري في الدولة الإسلامية، وفقا للشرع، فيما يتعلق بالممارسات الإدارية، أو الخلافات والمنازعات التي قد تحدث بينهم[6].

وقد نشأ هذا النوع من الرقابة في صدر الإسلام، بدءا بالعهد النبوي، ثم عمل به من بعده من الخلفاء الراشدين، فمنعوا ظلم الولاة واضطهاد العمال للرعية، وحثوا الناس على رفع مظلمتهم إليهم، لينصفوهم ممن ظلمهم من موظفي الدولة، ثم تطورت رقابة القضاء الإداري، إلى أن أصبح لها نوعان من المؤسسات الرقابية هما: إدارة شئون المظالم، وإدارة شئون الخصومات الخاصة.

---

(1) سورة المؤمنون، الآية 8.

(2) صحيح مسلم، شرح النووي، 3/ 1459.

(3) بحث الرقابة في الإدارة الإسلامية، المفهوم والخصائص، د. أحمد بن داود المزجاجي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد: 35، ص95، 1998م.

(4) لسان العرب لابن منظور، مادة: " ق، ض، ى"، والقاموس المحيط للفيروز آبادي، باب الواو فصل الياء.

(5) التعاريف المهمة لطلاب الهمة، أبو عثمان المزيني، ص 8، المكتبة الشاملة.

(6) " بحث الرقابة الإدارية الإسلامية "، ص117-118.

**ثانيا . الأساس التشريعي للرقابة:**

تحتاج أعيان الأوقاف إلى من يقوم بحفظها وإدارة شئونها، ودفع الاعتداء الحاصل عليها، والمطالبة بحقوقها أينما وجدت... إلى غير ذلك من الوجوه التي يستلزم استمرار الوقف لتحقيق المقصود منه، ولذلك لا يتصور وجود وقف من غير ولاية سواء أكانت هذه الولاية شرعية أو قضائية، لذلك سنتناول كيفية وأساس الرقابة الشرعية والقضائية على الأوقاف على النحو الآتي:-

**أولا- أساس الرقابة الشرعي:-**

من المقرر شرعا أن الولاية العامة لا تثبت إلا إذا انتفت الولاية الخاصة، وهي ولاية الواقف، أو ممن استمد الولاية منه، وقد اختلف العلماء فيمن تثبت له الولاية على الوقف على النحو الآتي:-

1- الرأي الأول:- أن الولاية تثبت للواقف وإن لم يشترطها لنفسه، وبه قال الحنفية، لأن الواقف أقرب الناس إلى الوقف وإليه ينسب، فهو أولى الناس بولايته وأحقهم بإدارته وحمايته، والمتولي إنما يستمد الولاية من الواقف بشرطه، فيستحيل أن لا تكون له الولاية، وغيره يستمد الولاية منه.

وقد نص علماء المذهب على أن الحاكم لا يجعل القيم فيه من الأجانب ما وجد من ولد الواقف وأهل بيته ومن يصلح لذلك، كما أنه ليس للقاضي عزل من عينه الواقف من غير خيانة أو فسق، وإذا مات الواقف ولم يبين لمن تكون الولاية، فالرأي للقاضي(1).

2- الرأي الثاني:- الولاية أو النظر على الوقف لمن شرطه الواقف سواء كان هو أو غيره فإن لم يشترط ناظرا أو شرطه فمات فالنظر للموقوف عليه إن كان معينا محصورا لأن غلته له، فكان نظره إليه كملكه المطلق ويستثنى منه ما إذا كان الوقف

(1) انظر حاشية ابن عابدين: 467/14، دار عالم الكتب، الرياض، 2003م، البحر الرائق شرح كنز الدقائق لزين الدين بن نجيم الحنفي، 435/14 المكتبة الإلكترونية الشاملة، المبسوط للسرخسي 44/12، تحقيق خليل محي الدين الميس، دار الفكر، بيروت، 2000م.

على مسجد أو من لا يمكن حصرهم، فإنه للحاكم لأنه ليس له مالك، وله أن يستنيب فيه غيره[1].

3- الرأي الثالث:- ليس للواقف أن يجعل النظر على وقفه له، فإن فعل بطل التحبيس وبه قال المالكية[2] وذلك لأنهم يشترطون انتقال الحيازة من الواقف إلى الموقوف عليه، إلا في حالة الوقف على محجوره، وإن شرط الولاية لغيره فيجب إتباع شرطه، فإن مات الناظر والواقف حي يجعل النظر لمن شاء فإن مات فوصيه إن وجد وإلا فالحاكم[3].

قال ابن بطال: "وإنما منع مالك من ذلك سدا للذريعة لئلا يصير كأنه وقف على نفسه، أو يطول العهد فيُنتسى الوقف، أو يفلس الواقف فيتصرف فيه لنفسه، أو يموت فيتصرف فيه ورثته، وهذا لا يمنع الجواز إذا حصل الأمن من ذلك"[4].

4- الرأي الرابع:- تثبت الولاية عندهم لمن شرطه الواقف: استنادا إلى أن الصحابة ﷺ وقفوا وشرطوا من ينظر، فقد جعل عمر ﷺ إدارة وقفه إلى حفصة ﷺ وإذا توفيت فإنه إلى ذوي الرأي من أهلها.

وإن وقف ولم يشترط الناظر ففيه ثلاثة أوجه هي:-

أ- إلى الواقف: لأنه كان النظر إليه فإذا لم يشرطه بقى على نظره.

ب- أنه للموقوف عليه: لأن الغلة له فكان النظر إليه.

ج- إلى الحاكم: لأنه يتعلق به حق الموقوف عليه وحق من ينتقل إليه فكان الحاكم أولى، وهذا الرأي هو المعتمد في المذهب لأن ملكية الوقف لله سبحانه وتعالى فتكون الولاية على الوقف عند عدم اشتراطها لأحد للقاضي، فقد جاء في نهاية

(1) انظر كشاف القناع على متن القناع للبهوتي 265/4، عالم الكتب بيروت، والمغني لابن قدامة : 529/5، أعلام الموقعين لابن قيم الجوزي، 324/3، تحقيق د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، 1981م.

(2) انظر مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل، للحطاب، 637/7، دار عالم الكتب، بيروت، 2003م.

(3) انظر مواهب الجليل 637/7.

(4) فتح الباري، لابن حجر، شرح صحيح البخاري، 3413/6، المكتبة العصرية، بيروت، 2002م.

المحتاج: "وإن لم يشرطه لأحد فالنظر إلى قاضي بلد الموقوف عليه...إذ نظره عام فهو أولى من غيره ولو واقفا أو موقوفا عليه وإن كان معينا"[1].

وبذلك نستنتج من خلال سرد أراء العلماء في الولاية على الوقف أن الولاية تصح للحاكم أو القاضي إذا انعدم الواقف أو لم يشترط الواقف الولاية لأحد أو يوصي بها، لأن الوقف ملك لله فيصح أن يكون القاضي أو الحاكم واليا عليه.

**ثانيا:- الأساس القانوني للرقابة في التشريع الليبي:**

نشأ الوقف في ليبيا منذ دخول المسلمين إليها سنة 23هـ. الموافق 643م، فكلما دخلوا بلدا شيدوا فيها مسجدا لأداء الصلاة، وهو أول الأعيان الوقفية في الإسلام، ومنذ ذلك الحين أخذ الوقف يتطور ويتوسع في جميع المجالات، فإلى جانب الأغراض الدينية كالمساجد والزوايا، ومرافق الحج، تم تأسيس العديد من الوقفيات في الأغراض الاجتماعية كالإنفاق على الفقراء والمساكين، والأغراض العلمية كالمدارس، والكتاتيب القرآنية، والأغراض العلاجية كالمستشفيات ودور العجزة، بل إن مدينة طرابلس تميزت بوقف فريد يسمى الوقف الدفاعي، وهو وقف السور، فقد عرفت مدينة طرابلس بأسوارها المانعة وتحصيناتها القوية التي أعاقت فتح العرب لها حيث لم يفلحوا في فتحها إلا بعد شهر من الحصار[2].

وعند دخول الأتراك العثمانيين إلى ليبيا طبقوا عليها نظمهم الإدارية بما في ذلك نظام الوقف، حيث أنشئت نظارة الأوقاف في إسطنبول، ولها فروع في كل ولاية تابعة للدولة العثمانية، وقد أصدروا نظام إدارة الوقف في 19 جمادى الآخرة 1280هـ ـ الموافق ديسمبر 1862م حيث بين طريقة إدارة الأوقاف في الأقطار الإسلامية التابعة لها، وكيفية حصره، والجهة التي تتولاها، والمصارف الخاصة بأموالها، ومحاسبة المتولين عليها.

---

(1) مغني المحتاج، كتاب الوقف، فصل في باب النظر على الوقف، 230/18، المكتبة الإلكترونية الشاملة.

(2) "بحث الوقف في ليبيا بعد انتهاء مرحلة الاستعمار الإيطالي د جمعة محمود الزريقي، ندوة تطور الأوقاف بعد مرحلة الاستعمار في دول الشرق الأوسط، خلال الفترة من 24-2004/9/26م.

وأما في مرحلة الاحتلال الإيطالي الذي بدأ سنة 1911م فقد حظي الوقف بعناية الدولة الإيطالية، حيث أصدر الوالي الإيطالي أمرا مؤرخا في 1915/11/4م بتشكيل لجنة مختلطة من الليبيين والإيطاليين للبحث في إصلاح حالة الأملاك الموقوفة في القطر الطرابلسي، وبناء على دراسات وتوصيات تلك اللجنة صدر المرسوم الملكي الإيطالي رقم "1283" بتاريخ 1917/7/16م بتخصيص وقف السور لإنشاء المدرسة الإسلامية العليا في طرابلس، كما صدر المرسوم الملكي الإيطالي بتاريخ 1917/10/2م بتنظيم إدارة الوقف، وبموجبه أصبحت هيئة اعتبارية بها مجلس إدارة، وميزانية مستقلة، على أن يتألف المجلس من سبعة أعضاء مسلمين على أن يكونوا من تبعية الدولة الإيطالية مع بقاء الإشراف للقاضي الشرعي وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية، وتكون قرارات المجلس خاضعة للوالي الإيطالي، كما نظم هذا المرسوم كيفية إدارة الأوقاف، وحدد الأنواع التي تشرف عليها، ومراقبة حساباتها، ولم يتطرق المرسوم إلى الأحكام الشرعية الخاصة بالوقف لأن مرجعها للشريعة الإسلامية[1].

ومع بداية الاستقلال في 1951م صدر القانون رقم 2 لسنة 1957م والذي عنى بتنظيم مصلحة الأوقاف في بنغازي، أما إدارة أوقاف طرابلس فقد أبقت القانون رقم "1295" لسنة 1939م، وهو يقتصر على تنظيم وإدارة الأوقاف العامة المرصودة في سبيل البر والإحسان، وإقامة شعائر الدين، كما أصدر المشرع الليبي مرسوما بتاريخ 1963/1/23م بشأن نظام الزوايا.

أما الأحكام والقواعد الموضوعية فقد وردت بشأنها بعض المواد في القانون المدني الليبي الصادر سنة 1953م وهي تتعلق بتنظيم أحكام إيجار الوقف، أما المسائل المتعلقة بأصل الوقف فقد اكتفى بتحديدها في المادة 15 من قانون نظام القضاء رقم "29" لسنة 1962م حيث نصت على أن: "المقصود بأصل الوقف: إنشاء الوقف، أو صحته، أو الاستحقاق فيه، أو تفسير شروطه، أو الولاية عليه، أو

(1) انظر مباحث في الوقف الإسلامي، د. جمعة محمود الزريقي، ص 107-108.

حصوله في مرض الموت، ففي هذه المسائل نص المشرع في المادة "17" من نفس القانون على تطبيق الشريعة الإسلامية عليها وفقا للمشهور من مذهب الإمام مالك المعمول به في ليبيا".

وأما الأحكام الإجرائية فقد نص قانون المرافعات المدنية والتجارية الصادر سنة 1953م على بعض القضايا المتعلقة بالوقف التي يجوز دفعها أمام القضاء المدني، أما في ما يخص الدعاوى المتعلقة بأصل الوقف أمام المحكمة التي بدائرتها العقار أو أحد أجزائه إذا كان واقعا في دوائر محاكم متعددة، أو أمام المحكمة التي بدائرتها موطن المدعي عليه، كما نصت المادة "165" من نفس القانون على أن "تطبق المحاكم الشرعية المدون فيها القانون، وأرجح الأقوال من مذهب الإمام مالك، ما عدا الأحوال التي ينص فيها القانون على أحكام شرعية خاصة، فيجب إتباعها".

وقد بينت المحكمة العليا الليبية اختصاص القضاء الشرعي، والقضاء المدني بقضايا الوقف، وذلك في حكم جاء فيه: "حدد قانون نظام الوقف ولاية المحاكم الشرعية في مسائل الوقف في المادة "15" من هذا القانون وجعله منحصرا في المسائل المتعلقة بأصل الوقف، وبينت المادة المذكورة ماهية أصل الوقف، أما المنازعات المتعلقة باستحقاق العين الموقوفة، ووضع اليد عليها، أو يفرزها إذا كانت شائعة في ملك غير موقوف، وكذلك المنازعات المتعلقة بحصول الوقف أضرارا بدائني الواقف فإنها لا تعتبر متعلقة بأصل الوقف، وبالتالي تختص بها المحاكم المدنية"(1).

وقد بدأ المشرع الليبي في تنظيم الأوقاف بإصدار القانون رقم "10" لسنة 1971م بإنشاء الهيئة العامة للأوقاف، وبموجب هذا القانون ألغى القانون رقم "2" 1957م بتنظيم مصلحة الأوقاف في بنغازي، والمرسوم الصادر بتاريخ 1963/1/24م بشأن الزوايا الإسلامية ثم صدر القانون رقم "16" لسنة 1973م بشأن إلغاء الوقف على غير الخيرات، كما صدر قرار اللجنة الشعبية العامة رقم "1128" لسنة 1990م

---

(1) نقلا عن مباحث في الوقف الإسلامي، ص 110.

بإنشاء الهيئة العامة للأوقاف، ثم صدر القانون رقم "13" لسنة 1997م الذي أنشئت بموجب الهيئة العامة للزكاة التي دمجت مع الهيئة العامة للأوقاف بقرار من اللجنة الشعبية العامة رقم "99" لسنة 2000م، وكل هذه التشريعات هي التي نظمت الأوقاف من حيث الأحكام الموضوعية والإجرائية إلى جانب تنظيم المرافق التي تتولى الإدارة أو الإشراف على الوقف وبصدور القانون رقم "10" لسنة 1971م، ثم إلغاء كل التشريعات السابقة، ورجوع كل الأوقاف والزوايا التي كانت تنظمها تلك التشريعات إلى الهيئة العامة للأوقاف من إدارة وما يتبعها من أموال عقارية أو منقولة وقد عهد المشرع إلى الهيئة الإشراف على الزوايا والمساجد وما يتبعها من خدمات ونشاطات، وإدارة الأوقاف التي يصرف جميع ريعها على المساجد أو جهات النفع العام، والأوقاف التي لا يعلم بها جهة استحقاق، والأوقاف التي يصرف ريعها على جهات خيرية، والأوقاف التي تشرف عليها جهات عامة أو التي تقرر إحدى المحاكم ضمها إلى الهيئة العامة للأوقاف ...وغيرها.

وتتولى الهيئة النظر في الأموال الموقوفة على الزوايا الإسلامية والإشراف على الأضرحة وعلى صناديق النذور، حيث أعطى المشرع للهيئة صلاحية محاسبة النظار على الأوقاف العامة والخاصة، كما تؤول إلى الهيئة تركات المتوفين بدون وارث، والأموال التي كانت تابعة لبيت المال السابق، وعهد إليها جباية أموال الزكاة وصرفها وفق ما تنص عليه الشريعة الإسلامية، ونظم القانون الطريقة التي يتم بها إدارة هذه الهيئة، حيث نص الفصل الثاني على أن يتولى إدارة الهيئة مجلس إدارة يشكل من رئيس له إلمام بشؤون الأوقاف ومن عدة أعضاء آخرين، وبينت المادة العاشرة المهام المستمدة لهذا المجلس، ونصت المادة "14" على أن يكون للهيئة مدير عام، حيث وضحت الاختصاصات المسندة إليه[1] ونصت المادة "15" على أنه "لا يجوز لرئيس وأعضاء مجلس إدارة الهيئة أو مديرها العام أو موظفيها وعمالها أن يستأجروا بالذات

---

(1) انظر مباحث في الوقف الإسلامي، د. جمعة محمود الزريقي، ص 123، 128، 130.

أو بالواسطة أية عقارات أخرى تابعة للهيئة، باستثناء القائمين على المساجد في العقارات المحكومة للهيئة"[1].

**المطلب الرابع . الحماية القانونية للوقف:**

نظرا لأن أموال الوقف عرضة للطمع وللضياع، لذلك خص المشرع الليبي الوقف بأحكام تحميه من اعتداء المعتدين، وترد له حقه بطرق سهلة وميسرة، ولما كان التعدي يحصل بصورة متعددة كالغصب والإتلاف ووضع اليد عليه بقصد تملك أعيانه...وغيرها من المسائل التي عالجها القانون، وهي على النحو التالي:-

**أولا . غصب الوقف:-**

فقد نصت المادة 2/29 من قانون الوقف على أنه "يجوز إزالة التعدي والغصب الواقع على الوقف بالطريق الإداري، ولا يخل ذلك بما قد يترتب لجهة الوقف من حقوق أو تعويضات".

فقد أجاز المشرع لجهة الوقف إزالة أسباب الغصب بالطريق الإداري لما في اللجوء إلى القضاء من إطالة وضع الغاصب يده على أموال الوقف وتكون إزالة أسباب الغصب برد المغصوب للموقوف عليهم أو الناظر ولجهة الوقف المطالبة بما يترتب لها من حقوق أو تعويضات.

وقد رتبت الشريعة ثلاثة أحكام على غصب أموال الوقف وهي:-

الإثم والتأديب للغاصب، ورد العين المغصوبة مادامت قائمة، وضمان العين الموقوفة إذا هلكت[2] لقوله ﷺ: (من اقتطع شبرا من الأرض ظلما طوقه الله إياه يوم القيامة من سبع أرضين)[3] وقوله ﷺ: (على اليد ما أخذت حتى تؤديه عليه)[4].

---

(1) انظر المذكرة الإيضاحية للقانون رقم "124" لسنة 1972م بشأن الوقف.

(2) مواهب الجليل، 638/7، وقوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية لابن جزيء الغرناطي المالكي، ص: 358، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م، والمغني لابن قدامة 198/5.

(3) سبل السلام، 145/3.

(4) المصدر السابق، 146/3.

أما مسألة البناء والغرس في أرض الوقف من الغاصب فقد أحال المشرع إلى تطبيق المشهور من مذهب الإمام مالك، وعليه فالوقف مخير بما فيه مصلحته بين طلب الإزالة على نفقة الغاصب، وبين إبقاء البناء والغرس وإعطاء الغاصب قيمة الأنقاض بعد طرح أجرة قلعها، ولا يعطى قيمة التحسينات غير اللازمة مما لا قيمة له بعد الإزالة[1].

**ثانيا . إتلاف الوقف:**

إتلاف الموقوف له صور متعددة كالتخريب، والحرق، والكسر، والقطع وشبه ذلك وما يجري مجراه كالتسبب في التلف بفعل كل ما يقضي إلى تلف غيره كمن فتح حانوتا لرجل فتركه مفتوحا فسرق، ففي مثل هذه الحالات تمت معالجتها من قبل المشرع كما جاء في المادة "30" من قانون الوقف من أنه "من تعدى على الوقف بالهدم أو الإزالة فعليه إعادته على ما كان عليه، وإلا فيلزم بدفع قيمة العين والتعويض عما وقع من ضرر، وتشترى بالقيمة عين أخرى تكون وقفا".

فقد ألزم المشرع من تعدى على الوقف بالهدم أو الإزالة بإعادة الوقف إلى الحالة التي كان عليها إن أمكن ذلك، فإن تعذرت الإعادة ألزم المتعدي بالتعويض عن النقص والضرر، كما يلزم بدفع قيمة ما أتلفه، وتشترى بالقيمة عين أخرى تكون وقفا، ولا فرق في ذلك بين العقار وغيره[2].

وهذا يوافق ما ذهب إليه الحنفية وبعض المالكية[3] وهو موافق للأصول والقواعد الفقهية العامة التي تقضي بإلزام المتلف إعادة ما أتلفه إن أمكن وإلا وجب عليه دفع قيمة ما أتلفه.

---

(1) انظر أحكام الوقف، ص 334.

(2) انظر المذكرة الإيضاحية للمادة: 30 من القانون.

(3) انظر حاشية ابن عابدين، 447/4، وحاشية الدسوقي للشيخ محمد عرفة الدسوقي، 82/4-83، دار الفكر، بيروت.

**ثالثا . وضع اليد على أموال الوقف:**

نصت المادة "29" من قانون الوقف على أنه "في جميع الأحوال لا يجوز تملك أعيان الوقف ولا أمواله، أو اكتساب أي حق عيني عليه بالتقادم مهما طالت المدة"، فقد منع المشرع الليبي تملك أعيان الوقف وأمواله أو حقوقه الأخرى بوضع اليد عليه مهما طالت المدة سدا للمناقب التي دخل منها أهل الطمع إلى أموال الوقف، والاستيلاء عليها بالباطل بحجة الحوز.

**رابعا– عزل الناظر المقصر:–**

نصت المادة "41" من قانون الوقف على أنه: "تنظر المحكمة في تصرف الناظر أو الدعوى المتعلقة بالوقف، وإذا رأت أن ما يقتضي عزله فلها أن تقيم على الوقف ناظرا مؤقتا ليقوم بإدارته إلى أن يفصل في أمر العزل نهائيا، ويقام الناظر عليه بالطريق الشرعي".

ومن هذا النص يتبين أن المشرع الليبي انحاز للرأي القائل بأن عزل الناظر من القاضي لا يتم إلا في دعوة مرفوعة أمام القضاء ويثبت فيها خطأ الناظر أو تقصيره في حفظ مال الوقف، وهو موافق لرأي المالكية وأبي يوسف من الحنفية.

أما عزله له من قبل الواقف فلم يتحدث عنه النص، وبالتالي تعين الرجوع إلى المشهور من مذهب الإمام مالك طبقا للإحالة التي نصت عليها المادة "47" من قانون الوقف وعليه نقول للواقف أن يعزل الناظر في أي وقت شاء بجنحة أو غير جنحة.

وقد أوجد المشرع ما يعرف بالناظر المؤقت حيث أراد الشرع تحقيق أمرين بهذا التصرف هما:–

1– دفع الضرر الذي يخشى وقوعه من بقاء الناظر واستعمال سلطاته بماله من وظيفة أثناء السير في دعوى عزله بأعماق تلحق الوقف أو المستحقين بشيء من الضرر كاضطهاد طالب العزل ليرجع في طلبه، أو أخذ أجرة عاجلة على الأعيان الوقفية لنفسه.

2- مقاومة وضع الأوقاف تحت الحراسة القضائية من المحاكم المدنية التي لا تنشأ إلا عن تصرفات النظار.

وحق إقامة ناظر مؤقت من المحكمة غير مقيد بطلب أحد لأنه أمر تراد به مصلحة الوقف مع تمكين الناظر الذي تجري محاسبته من إبداء دفاعه[1].

**خامسا- محاسبة الناظر عن الريع والمصاريف:-**

نصت المادة "37" من قانون الوقف على أنه "يعتبر الناظر أمنيا على مال الوقف ووكيلا عن المستحقين"

ولا يقبل قوله في الصرف على شئون الوقف أو على المستحقين إلا بسند فيما عدا ما جرى العرف على عدم أخذ سند به.

ويكون الناظر مسؤولا عما ينشأ عن تقصيره الجسيم نحو أعيان الوقف وغلاته وكذلك عن تقصيره اليسير؛ إذْ كان له أجر على النظر.

وبهذا قضت هذه المادة على الخلاف القائم بين الفقهاء في أن المتولي هل يعتبر وكيلا عن الواقف أو عن المستحقين، فنصت على أن المتولي يعتبر وكيلا عن المستحقين لا عن الواقف، ولهذا يترتب عليه أن يثبت بسند ما أنفقه من مال الوقف وما تسلمه من غلات عدا المسائل التي جرى العرف على عدم أخذ سند بها، فلا يقبل من الناظر قوله في الصرف أو تسليم الغلة إلى المستحق بل لابد من إقرار كتاب أو سند مكتوب، وفي هذا الاحتياط إنما هو في الواقع تنفيذ لأمر الله تعالى في التداين أن يملي الذي عليه الدين إقرارا بالدين يكتب على أيدي شاهدين قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُۚ فَلۡيَكۡتُبۡ وَلۡيُمۡلِلِ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبۡخَسۡ مِنۡهُ شَيۡـٔٗاۚ ﴾[2]، وقد رتب المشرع على الناظر إذا ما قصر نحو أعيان الوقف أو غلاته ضمان ما ينشأ عن

---

(1) انظر أحكام الوقف، المنير أحمد لوكة، ص 296-297.

(2) سورة البقرة، الآية 282.

تقصيره الجسيم إن كان يعمل بدون أجرة وعن تقصيره الجسيم واليسير إن كان يعمل بأجرة.

ومع أن القانون "قانون الوقف" لم ينص على عقوبات جنائية على الناظر إلا أنه لا مانع من مؤاخذته إذا ما ثبتت خيانته وتقصيره في حق الوقف والمستحقين طبقا لأحكام القانون الجنائي باعتباره أمينا على أموال الوقف ووكيلا عن المستحقين.

وما قرره المشرع من أحكام عند محاسبة الناظر منها؛ ما يتفق مع ما قاله العلماء، ومنها حرص المشرع الواضح على حفظ أموال الوقف فأوجب على الناظر التقيد بإثبات ما صرفه وأنفقه على الواقف بالكتابة وهو لا يخرج عن القواعد التشريعية العامة التي تدعو وتحض على الكتابة والإشهاد في الديون[1].

وعلى الرغم من عدم وجود نص صريح من الفقهاء بوجوب الكتابة من الناظر على الوقف فإن ما ذهب إليه المشرع الليبي من وجوب الكتابة لإثبات الصرف أو تسليم الغلة لا يصادم النصوص الشرعية والقواعد التي أوجدها الشرع الحكيم بضرورة الكتابة والإشهاد في الديون منعا لأي مشاحنات حيث أوجب الشرع نصا في الوقف الخيري يوجب على الناظر تقديم حساب سنوي للهيئة العامة للأوقاف مؤيدا بالمستندات على الوقف المشمول بنظره، وإذا تبين لها أن هنالك تقصيرا أو سوء تصرف من الناظر ترفع الأمر إلى المحكمة المختصة[2].

**سادسا . استدانة الناظر على الوقف :-**

نصت المادة "38" على أنه"لا يجوز للناظر أن يستدين على الوقف إلا بإذن المحكمة الشرعية وذلك فيما عدا الالتزامات العادية لإدارة الوقف واستغلاله" فالمشرع بهذا النص أجاز للناظر أن يستدين على الوقف إذا احتاج إلى ذلك لإدارة

---

(1) انظر المذكرة الإيضاحية للقانون شرح المادة : 37، وأحكام الوقف المنير أحمد لوكة، ص: 279-298.
(2) انظر أحكام الوقف المنير أحمد لوكة ص: 300.

الوقف عن طريق الالتزامات العادية، ليتمكن الناظر من إدارة الوقف وتيسير سبل استغلاله بالوسائل العادية، ومنعا لتعرضه للمسائلة والعزل إذا وقع في ذلك.

وقد قيد الشرع الناظر باستئذان المحكمة بالاستدانة في غير الأحوال العادية، لأنه قد تكون الاستدانة وسيلة للإضرار بالمستحقين وتهديدا لهم في أموالهم استغراق الريع بحجة العمارة والحاجة إليها.

فيكون في إذن المحكمة والضمان والاطمئنان إلى حسن إدارة الوقف وتوفير المصلحة للمستحقين[1].

والمقصود بالاستدانة في نص الشرع هي الحالة التي لا يكون للوقف غلة فيحتاج إلى الاستدانة، أما إذا كان للوقف غلة فأنفق الناظر من مال نفسه لإصلاح الوقف وبالتالي لا تعتبر استدانة قال الكمال ابن الهمام "الاستدانة أن يكون في يد الناظر شيء فيستدين ويرجع"[2].

**سابعا . البناء والغرس في أرض الوقف:**

نصت المادة "31" على أنه "إذا بني الموقوف عليه أو غرس في أرض الوقف على أن يكون البناء والغرس له، كان له وإلا كان وقفا، وإن بني أو غرس فيها أجنبي فإن بين أنه وقف صار وقفا، وإن لم يبين أنه وقف فإن كان الوقف يحتاج إليه يكون وقفا ويوفي القيمة من غلته قائما، وإن لم يحتج إليه الوقف يكون له نقضه أو قيمته منقوضا".

فالمشرع في هذا النص ميز بين حالتين:

**الحالة الأولى**:- المحبس عليه إذا بني أو غرس في أرض الوقف فإن تبين أن البناء أو الغرس وقف أو ملك له عمل بقوله: وإن مات ولم يبين حكم ما بناه أو غرسه كان وقفا قل ذلك أو كثر.

(1) المذكرة الإيضاحية لنص المادة 38.

(2) شرح فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الهمام الحنفي، 240/6، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، مصر.

**الحالة الثانية:-** بناء وغرس الأجنبي في الوقف يكون وقفا إذا حبسه أو كان الوقف محتاجا إليه, وتوفي القيمة في هذه الحالة من غلة ما بناه أو غرسه قائما ويكون بمنزلة بناء وغرس الناظر فإن لم يحبسه وكان الوقف غير محتاج إليه كان البناء أو الغرس ملكا له وله نقضه أو قيمته منقوضا إذا كان في الوقف ما يدفع منه[1].

وهذا ما يتفق مع ما ذهب إليه المالكية فقد قال الدسوقي: "وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْبَانِيَ فِي الْوَقْفِ إمَّا مُحَبِّسٌ عَلَيْهِ أَوْ أَجْنَبِيٌّ وَفِي كُلٍّ إمَّا أَنْ يُبَيِّنَ قَبْلَ مَوْتِهِ أَنَّ مَا بَنَاهُ مِلْكٌ أَوْ وَقْفٌ، أَوْ لَا يُبَيِّنَ شَيْئًا فَإِنْ بَيَّنَ قَبْلَ مَوْتِهِ أَنَّهُ وَقْفٌ كَانَ وَقْفًا وَإِنْ بَيَّنَ أَنَّهُ مِلْكٌ كَانَ لَهُ أَوْ لِوَارِثِهِ، وَإِنْ لَمْ يُبَيِّنْ كَانَ وَقْفًا إنْ كَانَ ذَلِكَ الْبَانِي مُحَبَّسًا عَلَيْهِ أَوْ لَهُ، أَوْ لِوَارِثِهِ إنْ كَانَ أَجْنَبِيًّا فَالْخِلَافُ بَيْنَ الْمُحَبَّسِ عَلَيْهِ وَالْأَجْنَبِيِّ عِنْدَ عَدَمِ الْبَيَانِ فَقَطْ ... أَيْ التَّخْيِيرُ بَيْنَ أَخْذِ قِيمَةِ النَّقْضِ أَوْ النَّقْضِ"[2].

**ثامنا . عمارة الوقف:-**

تحدثت المادتان "42-43" عن عمارة الوقف, فنصت المادة "42" على أنه "يحتجز الناظر كل سنة 4% من صافي ريع مباني الوقف يخصص للعمارة ويودع ما يحتجز خزانة المحكمة ما لم يكن الناظر هو الهيئة العامة للأوقاف فيتم الإيداع بخزانتها... أما الأراضي الزراعية فلا يحتجز الناظر من صافي ريعها إلا ما تأذن المحكمة باحتجازه للصرف على إصلاحها, أو لإنشاء وتجديد المباني والآلات اللازمة لإدارتها بناءا على طلب ذوي الشأن.

وللناظر ولكل ذي شأن إذا رأى أن المصلحة في إلغاء الأمر بالاحتجاز أو تعديله أن يرفع الأمر إلى المحكمة لتقرر ما ترى فيه المصلحة وتطبق الأحكام المتقدمة ما لم يكن للواقف شرط يخالفها فيتبع شرط الواقف إلا إذا تبين أن المصلحة في غير ذلك".

---

(1) المذكرة الإيضاحية للمادة: 31.

(2) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 86/4.

ونصت المادة "43" على أنه "مع مراعاة المادة السابقة إذا احتاجت أعيان الوقف كلها أو بعضها لعمارة تزيد نفقتها على ما حجز للعمارة أو على خمس فاضل غلة الوقف في سنة ولم يرض المستحقون بتقديم العمارة على الصرف إليهم، شرط الواقف تقديم العمارة أم لم يشترط وجب على الناظر عرض الأمر على المحكمة لتأمر بصرف ما يفي بالعمارة من الغلة، أو باحتجاز جميع ما تحتاج إليه منها أو باستخدام الاحتياطي المحجوز إذا كان هناك شيء منه.

ويجوز للمحكمة أن تبيع بعض أعيان الوقف لعمارة باقيه إذا لم يكن هناك ما يعمر به بدون رجوع في غلته متى رأت المصلحة في ذلك".

فقد أخذ المشرع من خلال هاتين المادتين بالرأي القائل بوجوب العمارة ولو لم يشترط الواقف، وأوجب قرضا نسبيا للصيانة المستمرة بقدر 4% لإصلاح ما يحدث للعين الموقوفة من حوادث، وكوارث طبيعية.

واحتجاز هذه النسبة حكم قانوني يجب على الناظر القيام به من تلقاء نفسه دون التوقف على قرار أو أمر، ولا دخل فيه لقبول المستحقين، وإذا صرف الناظر الريع كله يعتبر مخالفا للقانون أما الاحتياطي فهو خاص بالأراضي الزراعية فهي لا تحتاج كل عام إلى الصيانة والعمارة، فلا يحتجز من صافي ريع الأراضي الزراعية إلا ما تأذن به المحكمة، وإذا احتاجت إلى أي شيء يختص بالعمارة فلابد من رفع الأمر إلى المحكمة.

كما أجازت المادة "43" بيع بعض أعيان الوقف لعمارة باقيه إذا لم يكن هناك غلة يمكن الرجوع إليها إذ في ذلك المصلحة، وهو مطابق لرأي الحنابلة[1].

**المطلب الخامس. مسائل تطبيقية للرقابة القضائية من خلال تطبيق القانون**

بعد الاطلاع على القضايا التي تخوض في الدفاع على الأملاك الوقفية فإننا سنعرض لبعض النماذج التي فصلت فيها الحكمة لصالح الوقف عند وجود المستندات التي تثبت أحقية الوقف بالعقار، وهي كالأتي:

---

(1) انظر أحكام الوقف : المنير أحمد لوكا، ص 325.

**أولا . النموذج الأول: جهة عامة تبيع أرض وقف لمواطن" دعوى مقيدة بالسجل العام رقم "1614/ 2007ف المحكمة الابتدائية بالزاوية ".**

**1 . نص الدعوى:**

باعت إحدى الجهات العامة قطعة أرض كائنة بمدينة الزاوية محلة بحر السماح مساحتها "300" متر مربع لمواطن نظير مبلغ مالي قدره ثلاثمائة دينار رسوم شراء بموجب عقد شراء من إحدى الجهات العامة بالزاوية بموجب الإيصال رقم "15739983" بتاريخ 1988/5/31ف، اتضح فيما بعد أنها ملك من أملاك الوقف، وبناءً على ذلك قام المدعي بتسجيل قطعة الأرض لدى التسجيل العقاري، بتاريخ 1988/6/9ف، وقيد التسجيل تحت رقم "2606"، وقد منح المدعي علما وخبرا (شهادة إدارية) بملكية الأرض لوقف الحاج ميلاد مع تغيير الحدود والزيادة في المساحة من قبل أمين اللجنة الشعبية للمحلة، وقد طلب المدعي ندب خبير للاطلاع على قطعة الأرض ومقارنتها بالمستندات الموجودة بمكتب الأملاك، والحكم بما يسفر عنه تقرير الخبرة، ومنحه قوة السند الواجب النفاذ، وإلزام المدعي عليهم بالمصاريف والأتعاب وشمول الحكم بالنفاذ المعجل.

وقد نظرت المحكمة في الدعوى على النحو المبين بمحاضر جلساتها، وفي إحدى الجلسات المؤرخة 2007/12/27ف، قدم دفاع المدعي المستندات المطلوبة لإثبات ملكية الأرض له واحتوت على "رسالة تخصيص، صورة ضوئية بشأن إثبات ملكية، صورة من طلب تحقيق ملكية الأرض، صورة ضوئية بشأن تسديد قيمة الأرض، إيصال مالي، صورة بشأن وضع ملكية الأرض، صورة ضوئية من مؤتمر بحر السماح، صورة ضوئية بشأن علم وخبر، صورة من الطعن المدني، صورة ضوئية من إخطار على يد محضر".

وقد أحالت المحكمة الدعوى على الخبرة وقررت التأجيل لإرفاق التقرير، وفي جلسة 2008/4/24ف، ثم إرفاق تقرير الخبرة، وفي جلسة 2009/11/13ف، قدم دفاع المدعي مذكرة وطلب ندب خبير آخر للقيام بالمأمورية، ودفاع المدعي

عليهم قدم مذكرة دفاعه، وفي جلسة 2009/12/6ف تمسك دفاع المدعي بطلباته ومستنداته وطلب حجز الدعوى للحكم، ودفاع المدعي عليهم تمسك بدفوعه وطلب حجز الأوراق لحكم.

**2. رأي المحكمة:**

وبعد عقد عدة جلسات استبان للمحكمة أن الدعوى مهيأة للفصل فيها فقررت حجزها للحكم بتاريخ 2009/10/27ف، وأصدرت فيها حكمها المستند إلى الآتي:

1. أن دعوى الحال قد أقيمت دون سند من القانون لأنه لا يوجد بالأوراق ما يفيد بأن المدعي قد تحصل على قرار تخصيص من مصلحة الأملاك العامة أو أمانة المرافق سابقا.

2. أن المدعي لم يقدم عقد بيع بينه وبين الجهة العامة التي باعت له العقار، ولم يرفق شهادة عقارية تثبت تسجيله للعقار.

3. أن ما ذكره المدعي بصحيفة دعواه هو مجرد قول مرسل عار عن الدليل، وبخاصة أن تقرير الخبرة المرفق رقم "2008/560ف" قد أثبت بأن ملكية الأرض موضوع الدعوى تعود للهيئة العامة للوقف، حيث ورد به أن "الأرض قد تم حصرها من قبل اللجنة المكلفة بحصر أملاك الوقف، وقد تم التسجيل تحت رقم "3/975" بالتسجيل العقاري إدارة الزاوية وفق مستندات قدمت من الهيئة العامة للأوقاف، وجاء به: "أنه عند إقامة السياج والبئر لم يتم اعتراض المدعي وإيقافهم على البناء حيث أن السياج تم بنائه تحت إشراف لجنة من الهيئة العامة للوقف بالزاوية".

وبهذا اطمأنت المحكمة لتقرير الخبرة المشار إليه، واعتبرت أن ما ورد فيه يعد جزءا مكملا لأسبابها، وبذلك تكون هذه الدعوى قد أقيمت على أساس غير سليم، ودونما سند قانوني، ومن ثم فهي جديرة بالرفض وهو ما تقضي به المحكمة، كما ألزمت المحكمة المدعي بالمصاريف عملا بالمادتين "28، 32" مرافعات.

**3 . الحكم:**

فلهـذه الأسـباب حكمـت المحكمـة بـرفض الـدعوى، وإلـزام المـدعي بالمصاريف[1].

يلاحظ هنا أن المحكمة قضت برفض دعوى مشتري الأرض من جهة عامة لأنها تبينت أنها مملوكة للأوقاف، وبالتالي فإن البيع الذي قامت به الجهة العامة لا يعتد به، وقد تصدى القضاء بعدم الاعتداد به حماية لأموال الوقف.

**ثانيا . النموذج الثاني، عقد استثمار لأرض وقفية:" دعوى مقيدة بالسجل العام تحت رقم 578/ لسنة 2008ف".**

**1 . نص الدعوى:**

تقدم مواطن بصحيفة دعوى ضد أمين الهيئة العامة للأوقاف وشئون الزكاة بالزاوية قال فيها: بأنه بتاريخ 2002/6/5ف قد تعاقد مع المدعي عليه على إنشاء مشروع، وهو عبارة عن محلات تجارية يقوم بإنشائها، وتحمل كافة تكاليفها على قطعة الأرض العائد ملكيتها إلى وقف سيدي فضل محلة جامع الحاجة بمنطقة الزاوية، والبالغ مساحتها "169" متر مربع، وقد تم انجاز المشروع من قبل المدعي خلال سنة من تاريخ توقيع العقد، وفقا للمدة المحددة به، وبالتالي أصبح من حقه الانتفاع بهذه المحلات حسب بنود الاتفاق ولمدة ست سنوات تبدأ بعد سنة من تاريخ انتهاء بناء المشروع، وبدأ المدعي في الانتفاع بالمشروع، وبدفع الأقساط المتفق عليها وفقا لنص بنود العقد، وأنفق عليه مبلغ وقدره سبعة وعشرون ألف دينار، إلا أن المدعي عليه أخل بالتزاماته التعاقدية وذلك بعرقلة المدعي في استغلال المحلات وامتنع عن دفع قيمة الأقساط المتفق عليها وفق العقد، مما يعد ذلك فسخا للعقد ونقضا له بإرادته المنفردة مخالفا بذلك نص المادتين (147ف1 ـ 148)من القانون المدني، كما أنه لم يرد منه أي إنذار أو تنبيه للمدعي يفيد أنه أخل إخلالا جسيما، الأمر الذي ألحق بالمدعي أضرارا مادية ومعنوية تمثلت فيما تكبده من مصاريف

(1) انظر أحكام محكمة الزاوية الابتدائية، حكم رقم " 1139 لسنة 2009ف " .

وأتعاب عند قيامه بتشييد المشروع، وتحمله كافة تكاليفه على نفقته الخاصة، وضياع وقته وجهده وأمواله دون أن يستفيد منها الاستفادة المرجوة من وراء توقيعه لهذا العقد، ناهيك عن القلق والحزن والخوف من ضياع أمواله نتيجة إخلال المدعي عليه بالتزاماته التعاقدية، وفي ختام الصحيفة طلب المدعي الحكم له بإلزام المدعي عليه بأن يدفع له مبلغا وقدره "27000" دينار قيمة مصاريف المشروع، وبدفع مبلغا وقدره "100.000" دينار تعويضا له عن الأضرار المادية والمعنوية اللاحقة به، وإلزامه بالمصاريف وأتعاب المحاماة.

**2. رأي المحكمة:**

في الجلسة المحددة للنظر في الدعوى بتاريخ 2009/3/3ف، حضر كل من دفاع المدعي والمدعي عليه، حيث تقدم دفاع المدعي بحافظة مستندات احتوت على "عقد اتفاق بشأن إقامة مشروع استثماري مبرم بين فرع الأوقاف بالنقاط الخمس وبين المدعي بتاريخ 2002/6/5ف، وصورة ضوئية من صحيفة إخطار على يد محضر معلنة للمدعي عليه بتاريخ 2008/2/3ف، عن طريق إدارة القضايا بالزاوية، رخصة بناء عقار مرفقة بشهادة عقارية ملف تصديق رقم "2256ت" صادرة عن إدارة التسجيل العقاري الزاوية، وصفة فنية، رسالة موجهة من المدعي للمدعي عليه تفيد بانتهاء تنفيذ المشروع، كتاب فرع أمين الأوقاف موجه للمدعي بعدم الممانعة في استلام الموقع، كتاب رئيس قسم المشروعات بالهيئة العامة للأوقاف موجه لمصلحة الضرائب بالزاوية بشأن تسجيل عقد الانتفاع والتصديق عليه"، ثم تمسك دفاع المدعي بطلباتهم وطلبوا حجز الدعوى للحكم، بينما تقدم دفاع المدعي عليه بحافظة مستندات احتوت على"صورة ضوئية من عقد الاتفاق، شهادة عقارية، تنازلات عن عقد انتفاع بمحل تجاري من المدعي لمواطنين آخرين ومن مواطنين لبعضهم البعض، كتاب أمين الهيئة العامة للأوقاف بالزاوية بالرد على طلبات بعض المواطنين حول قيمة إيجار المحلات المملوكة لمكتب أوقاف الزاوية وإنذارهم بضرورة تسديد قيمة الانتفاع والديون المتراكمة مؤرخ بتاريخ 2005/2/20ف"، وطلب الدفاع

برفض الدعوى لأن المدعي هو من أخل بتنفيذ الالتزام وخالف نص الاتفاق وذلك بالتنازل عن حق الانتفاع بالمحل التجاري لبعض المواطنين وبدون علم الأوقاف.

وبعد نظر المحكمة في الدعوى بمحاضر جلساتها وإطلاعها على كل ما له أصل ثابت فيها فقد تبين لها بأن المدعي عليه ليست لديه صفة في التقاضي لأن المادة الأولى من قرار اللجنة الشعبية العامة رقم "1128" لسنة 1990ف بإنشاء الهيئة العامة للأوقاف نصت على أن تكون للهيئة العامة للأوقاف الشخصية الاعتبارية والذمة المالية المستقلة، ونصت الفقرة "ج" من المادة الثامنة من ذات القرار أن لأمين لجنة إدارة الهيئة العامة للأوقاف تمثيلها في علاقتها بالغير وأمام القضاء، فالقانون خص الهيئة العامة للأوقاف وحدها بالشخصية الاعتبارية دون فروعها أو مكاتبها، وأن أمين الهيئة هو وحده صاحب الصفة في تمثيلها أمام القضاء، ومن ثم لا تقبل أية دعوى ترفع على فروع أو مكاتب الهيئة العامة للأوقاف لأن أهلية التقاضي شرط لقبول التقاضي، ولما كان الثابت بصحيفة الدعوى أن الدعوى مرفوعة على أمين الهيئة العامة للأوقاف بالزاوية وهو لا حق له في تمثيل الهيئة أمام القضاء، فإن الدعوى تكون مرفوعة على غير ذي أهلية مما يتعين الحكم بعدم قبولها، وإلزام المدعي بالمصروفات عملا بالمادتين "281،282"من قانون المرافعات.

**3. الحكم:**

لهذه الأسباب حكمت المحكمة حضوريا بعدم قبول الدعوى لرفعها على غير ذي أهلية وألزمت رافعها بالمصروفات[1].

رغم أن الممول لعقار الوقف قد قام بدفع أموال في سبيل تطوير وتعمير أرض الوقف – كما جاء في دعواه – إلا أن المحكمة رفضت الدعوى لأسباب شكلية وهي عدم رفعها على صاحب الصفة فيها، أي أمين الهيئة العامة للأوقاف وإنما رفعها على رئيس فرع الهيئة بالزاوية، وبالتالي فهي غير مقبولة أمام القضاء لعدم

(1) انظر أحكام محكمة الزاوية الابتدائية، رقم الحكم 292 لسنة 2009ف.

صفة المدعى عليه، والحماية التي أضفتها المحكمة لأموال الوقف هنا كانت لأسباب شكلية، ولكنها وفقا للقانون.

**الخاتمة:**

من خلال البحث في طيات هذه الورقة نستخلص بعض النتائج والتي منها ما يأتي:

1- أن ولاية الدولة على الأوقاف لها أساس شرعي، فهي مستمدة من الكتاب والسنة، وهي تمكين الولي من تنفيذ التصرفات قولا أو فعلا.

2- أن الوقف هو إخراج ملك المال الموقوف عن ملك الواقف ليكون لله والتبرع بمنفعته لجهة من جهات الخير، وهو من القربات المستمدة من آيات الله وسنة رسوله ﷺ الداعية إلى البر وفعل الخير.

3- تتمتع ولاية الدولة بعدة خصائص؛ فهي سلطة تمنح للولي، ولا تتوقف على رضا من تثبت له الولاية عليه، ولا تقتصر على نشاط معين من أنشطة الوقف، كما يشترط لولاية الدولة نفس الشروط التي تشترط في الناظر: ككمال الأهلية، والقدرة على التصرف، ورعاية المصلحة، فإذا اختل أي شرط سقطت الولاية.

4- تتعدد ولاية الدولة على الوقف من خلال الأنشطة التي تمارسها، وهي عبر ثلاثة محاور هي: الإدارة المباشرة للوقف، والرقابة الإدارية والشرعية، والحماية الجنائية للوقف.

5- الرقابة القضائية هي: رقابة أعمال وتصرفات ناظر الوقف وفقا للشرع والقانون، ومهمتها مراقبة الممارسات الإدارية أو الخلافات والمنازعات التي تحدث، ولهذه الرقابة أساس شرعي وقانوني من خلال نصوص التشريع الليبي الخاصة بالوقف، وتدل التطبيقات القضائية على حماية أموال الوقف من أي اعتداء عليها.

6- عملت النصوص القانونية في التشريع الليبي على حماية الوقف من كل التصرفات التي يمكن أن تلحق الضرر أو التلف بالقضايا المتعلقة به وهذه

النصوص التشريعية مستمدة من الفقه الإسلامي، وأقوال العلماء التي تحض على خدمة مصلحة الوقف، وعدم الإضرار به، والمحافظة على أعيانه، وريعه، وإعماره، وتطويره .

# المجاهد أحمد الشريف السنوسي ودوره في حركة الجهاد الليبي

د. محمد مسعود جبران
كلية الدعوة الإسلامية -ليبيا

لا جدال في أن المجاهد السيد أحمد الشريف السنوسي علم من أعلام ليبيا، وعظيم من عظماء العالم الإسلامي في العصر الحديث، عرف بعلمه واستقامته، وتفانيه في خدمة الإسلام والمسلمين، إقراء وتدريساً، وتصنيفاً وتأليفاً، وجهاداً واحتساباً، وقد كان في الثلث الأول من القرن العشرين الذي انتهت إليه الزعامة فيه، وقيادة حركة الجهاد في الشق الشرقي من أرض ليبيا مضرب المثل في مناجزة المستعمرين الغزاة الذين أرادوا طمس الدين الإسلامي في القلوب، وإزالة اللغة العربية من اللسان، بل الهيمنة على أراضي الشعوب المسلمة ومقدراتها وثرواتها، فكان الرمز الديني الوطني في التصدي لحملاتهم الشرسة، ومحط أنظار العالمين: العربي، والإسلامي، بل محط أنظار العالم الغربي، والدول المستعمرة منه التي صارت تشكو طوال عهد الإمام السيد محمد المهدي السنوسي، وخلفه السيد أحمد الشريف السنوسي حركة الدعوة السنوسية الإسلامية، حيث كانوا يرون في حركاتها وتنظيماتها، وتشكيلاتها وامتداداتها أعظم الأخطار في مواجهة مطامعهم الاستعمارية، وأهدافهم التوسعية(1).

وقد لقي هذا الداعية المجاهد المحتسب الصابر من أهوال الحرب التي شنّها ضد الإيطاليين والإنجليز، وما انجرَّ عليه من ملابساتها ونتائجها الجسيمة من الأهوال العظام والأعباء الجسام، إلى أن أفضى به أمر إمارته السنوسية، ونوازل

(1) حاضر العالم الإسلامي 2: 162، المهدي السنوسي: 52.

الحروب السرية والمعلنة ضد الإيطاليين والإنجليز، إلى أن يهجر هذا المجاهد المخلص مكرهاً وطنه الغالي ليبيا، وينتهي به العنت إلى مهاجر في البلاد العربية والإسلامية.

ومن الكلمات الصادقات التي قيلت في تحلية هذا السري المجاهد السيد أحمد الشريف السنوسي -رحمه الله تعالى- ما قاله معاصره، وأحد عارفيه الأمير شكيب أرسلان مثنياً على خلاله النفسية، وصفاته الأخلاقية: "رأيت في السيد حبراً جليلاً وسيدا غطريفاً، وأستاذاً كبيراً، من أنبل من وقع نظري عليهم مدة حياتي، جلالة قدر، وسراوة حال، ورجاحة عقل، وسجاحة خلق، وكرم مهزة، وسرعة فهم، وسداد رأي، وقوة حافظة، مع الوقار الذي لا تغض من جانبه الوداعة والورع الشديد في غير رياء ولا سمعة"[1].

وقال الشيخ الطاهر الزاوي في وصفه وتحليته ضمن إعلاء دوره في سياق تآليفه: "السيد أحمد الشريف، صقله العلم، وهذبته العبادة، فعفَّت نفسه، وكبرت همته، وأخلص عمله لله، فتولى الله توفيقه، وأطلق ألسنة الناس بمدحه، والثناء عليه".

**ترجمته :.**

في الحق أن ترجمة المجاهد الشيخ أحمد محمد الشريف وسيرته ومسيرته حافلة بالحوادث والأحداث، ومليئة بالنوازل والملابسات، فهو -كما أسلفنا- رجل دعوة وجهاد، ومن أقطاب البذل والإصلاح، لذلك آثرت أن أتناول مسيرة حياته على النحو التالي:

بما أن حياته توزعت بين العيش والحياة داخل ليبيا وخارجها، فقد آثرت أن أتناول قسمها الأول في داخل ليبيا، من خلال هذه المحاور:-

1- ذكر أوليته ونسبه الشريف.

2- طور التكوين والإعداد ودراسته وشيوخه وملازمته عمه.

3- طور الدعوة والجهاد - خدمة الدعوة، وحرب إيطاليا والإنجليز.

(1) جهاد الأبطال " 187.

أما قسمها الآخر أعنى حياته في خارج ليبيا، فقد تناولت فيه:.

1-مقامه في تركيا.

2- مقامه في سوريا والشام.

3-مقامه في الحرمين الشريفين.

4-وفاته وصداها في العالم العربي والإسلامي.

5- آثاره القلمية.

**أوَّليته ونسبه**[1]:-

هو السيد أحمد بن السيد محمد الشريف ابن الإمام الكبير والمصلح الإسلامي الشهير: "محمد بن على بن السنوسي العربي بن محمد بن عبد القادر بن شهيدة بن حم ابن يوسف بن عبد الله بن خطاب بن على بن يحي بن راشد بن أحمد المرابط بن منداس بن عبد القوى أحد أمراء تاقدمت وتلمسان بن عبد الرحمن مؤسس إمارة تاقدمت بن يوسف بن زيان، أحد ملوك المغرب الأقصى، بن زين العابدين، أحد أمراء تقادمت بن يوسف، عاشر ملوك الريف وباد يس بن حسن تاسع الملوك المذكورين، ابن إدريس، ثامن الملوك بن عبد الله بن أحمد، سابع الملوك بن محمد سادس الملوك ابن عبدا لله، خامس الملوك بن حمزة بن على، ثاني الملوك، ابن عمران أول ملوك الريف وباديس بن إدريس الأصغر أمير المسلمين ومؤسس مدينة فاس، ابن إدريس الأكبر أول خلفاء الأدارسة بالمغرب، بن عبدالله الكامل، بن حسن المثنى بن الإمام حسن السبط، أحد أولئك الذين تولوا الخلافة الإسلامية الكبرى، ابن رابع الخلفاء الراشدين على بن أبي طالب كرم الله وجهه، وفاطمة الزهراء بنت رسول البشرية، وباعث الإنسانية، وخاتم النبيين محمد صلى الله عليه وسلم"[2].

---

(1) تراجع هذه الأولية والنسب في الكتب الآتية: الدرر السنية في أخبار السلالة الإدريسية، تأليف الإمام محمد بن على السنوسي، "السنوسي الكبير تأليف الطيب الأشهب.

(2) السنوسي الكبير عرض وتحليل لدعامة حركة الإصلاح السنوسى.

وهذا هو نسب مترجمنا السيد أحمد الشريف السنوسي الخطابي . كما أثبته الأستاذ محمد الطيب بن إدريس الأشهب في كتابه المجعول لترجمة جدّ مترجمنا محمد بن علي السنوسي العالم المصلح، أما نسبته "الخطابي" فهي راجعة إلى نسبة أجداده في المغرب الأوسط "إلى الخطاب" من قبيلة "مجاهر" القاطنة بقربمن مستغانم بالجزائر[1] فيقال له ولسلفه ولخلفه، الخطابيين.

**حياته في ليبيا:**

1- طور التكوين والإعداد:

بعد أن تحدثنا عن أولية الشيخ أحمد الشريف السنوسي ونسبه، نتحدث الآن عن ولادته ونشأته وتكوينه وإعداده.

ولد مترجمنا في الحرم السنوسي الآمن الذي اختاره جده العلامة المصلح الشيخ محمد بن علي السنوسي[2] لحياته المهددّة بالاستعمار الفرنسي، ولدعوته السنوسية الآخذة في الانتشار والظهور، أعني حرم مدينة الجغبوب[3] من أراضي طرابلس الغرب كما كانت تسمى عهدئذ، أي أراضي ليبيا الحالية، الواقعة جنوبي شرق ليبيا، بالقرب من الأراضي المصرية والسودانية، وذلك في تاريخ اختلفت المصادر والمراجع على اعتماده، إذ منها من يقرر أنه كان في سنة (1284هـ/1867م)[4] ومنها من يقرّر غير ذلك[5]، ويذهب بعضها الآخر وهو الأقرب إلى الدقة والضبط أن هذا

---

(1) حاضر العالم الإسلامي 2: 140.

(2) تقدّمت ترجمة هذا الإمام المصلح في ترجمة شيخ الشهداء ضمن كتابنا " أعلام من ليبيا في القديم والحديث"، ومن أراد التوسع فيها فليراجع: كتاب "حاضر العالم الإسلامي" تعليقات الأمير شكيب أرسلان الجزء الثاني، كتاب " السنوسي الكبير" لمحمد الطيب الأشهب، كتاب " تاريخ الحركة السنوسية في إفريقيا " برقة العربية " لمحمد الطيب الأشهب : 133.

(3) قال الشيخ الزاوي في "معجم البلدان الليبية" ص103 : " واحة صغيرة تقع إلى الجنوب من طبرق بنحو 28 كم، وتقع على حدود سيوة الغربية، وتحيط بها صحراء قاحلة قاتلة من الشمال والغرب والجنوب على مسافة 280 كم من الشمال ونحو 700 كم من الغرب، وتمتد في الجنوب إلى الكفرة، وقد عثر على مقابر كثيرة مما يدل على أنها كانت مسكونة في العهد الرومي وقبلة.

(4) دليل المؤلفين العرب الليبيين : 71.

(5) برقة العربية : 249، 250.

الميلاد إنما تمّ بتاريخ 27 من شوال سنة 1290هـ، الموافق لسنة 1873م[1] في بيت والده السيد محمد الشريف السنوسي[2] حيث حفظ –على عادة أهل ليبيا عهدئذ في تعليم أولادهم–كتاب الله تعالى، ونشأ منذ نعومة أظفاره مكنوفاً في طفولته المبكرة والمتأخرة بالرعاية التامة من والده الشيخ العالم محمد الشريف السنوسي[3] ومن عمه العالم محمد المهدي السنوسي[4]، فأخذ أوليات العلوم، وتدرج في مراقيها بعلوّ سنه في الجغبوب أولا ثم في زاوية التاج على يد عمه، وشيوخ العلم في الزاويتين السنوسيتين المذكورتين، كما تلقى عنهم أيضاً أصول الطريقة الصوفية السنوسية ومبادئها، وطرائقها في الذكر والسلوك إلى أن غدا في شبابه متضلعاً من العلم، متشبعاً بالتهذيب الصوفي والإيماني.

**شيوخــه:**

من إكرام الله لمترجمنا أن أنزله بقضائه في المنزل الحسن من هذه الأولية المباركة وفى هذا الوسط الأسري السنوسي المعروف – عبر التاريخ – بالتدين والتصوف والعلم والصلاح والإصلاح، فكان من الطبيعي أن يتكون في طور التكوين والإعداد بحب الإيمان والعقيدة، والعلم الظاهري والباطني الذي كان يهيمن على بيته وعلى زاوية جده وشيوخها العلماء، ومكتبتها الحافلة في زاويتي الجغبوب والتاج في الكفرة التي رحل إليها مع عمه فيما بعد.

وقد كان من أهم شيوخه الذين أخذ عنهم العلم، وأصول الطريقة السنوسية الصوفية والمعارف الشرعية واللغوية:–

---

(1) تاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا : 333.

(2) من إخوة السيد أحمد الشريف وأشقائه : محمد عابد بن السيد محمد الشريف وعلى الخطابي ومحمد هلال ومحمد صفى الدين ، يراجع كتاب " برقة العربية" : 249.

(3) تراجع ترجمته في كتاب " برقة العربية " : 228.

(4) يراجع كتاب "المهدي السنوسي" تأليف محمد الطيب الأشهب وكتابة " السنوسية دين ودولة " للدكتور محمد فؤاد شكري وكتاب ميلاد دولة ليبيا الحديثة " للمؤلف المذكور ، وتاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا للدكتور علي محمد الصلابي.

**1-والده السيد محمد الشريف بن السيد محمد بن علي السنوسي**[1].

وقد كان من العلماء الصلحاء، أخذ العلم عن والده العلامة المصلح محمد بن على السنوسي، كما أخذ عن تلاميذه وإخوانه دولاً من العلوم اللغوية والدينية وأجيز منهم، ثم تصدر للتدريس والإقراء في زاوية والده "الجغبوب" قال تلميذه السيد أحمد بن إدريس الأشهب، واصفاً أُستاذية والد مترجمنا ومبلغه من العلم: ((كنا نحضر على السيد الشريف، وكنا من ندرس عنه الحديث والتفسير والتصوف، ومطولات كتب اللغة، يجلس بكل تواضع، ويضع الكراس الذي بيده فوق منضدة من الخشب توضع أمامه، ويقرر ما نحن بصدده، وعندما يمر بمشكلة فقهية أو تاريخيه أو لغوية، يسرد لنا ﷺ من ذاكرته جميع وجوهها، وما ورد فيها من أقوال العلماء أو الأئمة المصنفين بأسلوب عذب ساحر خلاّب، ولا يترك قولاً ورد فيها إلا ويأتي به، ثم يوضح الأصحّ من الأقوال، والمتفق عليه، وعندما نقف على أي بيت من الشعر في أي كتاب نقرؤه، أو أي موضوع نتناوله، يقول لنا: إن هذا البيت من قول فلان المولود سنة كذا، والمتوفى سنة كذا، ويبتدي في قراءة القصيدة من ذاكرته إلى أن يقف على البيت الذي كان السبب في إعلامنا بقوة حافظة سيدنا، وسلامة ذاكرته))[2].

**2- محمد المهدي السنوسي**[3]:

وهو ابن العلامة المصلح الشيخ محمد بن علي السنوسي، الذي أخذ العلم عن والده، وعن كبار الشيوخ من تلاميذه وأصحابه القارين والطارئين وكان من العلماء والصلحاء، ورجال الدعوة والإصلاح الذين نهضوا بدور بارز في خدمة الإسلام والمسلمين، وحتى خشيت الدولة الأوربية من حركته[4]، وقد أخذ مترجمنا

---

(1) تراجع ترجمته في كتاب " برقة العربية " : 228.

(2) السنوسي الكبير: 47، تاريخ الحركة السنوسية في إفريقيا : 205.

(3) تراجع في أخباره وآثاره المصادر والمراجع المذكورة سلفاً .

(4) برقة العربية : 253.

السيد أحمد الشريف عن عمه هذا علومه وطرائقه في الدعوة والجهاد، قال الأستاذ الطيب الأشهب ((وكان السيد أحمد الشريف يلازم عمه في جميع الأوقات وصاحبه في تنقلاته من الجغبوب إلى الكفرة ، ثم إلى السودان))[1].

وكان أحمد الشريف يبالغ في تقدير مقام عمّه هذا الذي تولى تربيته ورعايته حتى ((لا يرى فوق طبقته أحداً إلاّسيدّ الكائنات ﷺ))[2] وقد وصفه في كتابه الدر الفريد الوهاج بقوله: ((مولاي وعمّي من يهدم به الله كل مرتد سيدي محمد المهدي، آمين الله، وخليفته، ونوره المستمد من خير البريةّ ))[3].

**3- عمران بن بركة الفيتوري**[4]:

وهو جدّ مترجمنا لأمه، وعدّ في عداد شيوخه الذين تكون بهم في طور الإعداد والتكوين، قال الأستاذ الطيب الأشهب -رحمه الله - في ترجمته الوجيزة له: "من بلدة زليتن، تعرّف على السيدّ الإمام سنة 1257هـ، ولحق به في الزاوية البيضاء سنة 1258هـ، حيث أتم تحصيله العالي تلميذاً للإمام، ومن بين الأعمال التي أسندت إليه مشيحة الزاوية البيضاء كما قام بالتدريس فيها، وفي معهد الجغبوب، وكان أيضاً مدرساً للإمام السيد المهدي ﷺ".....توفاه الله بالجغبوب سنة 1310هـ، ورثاه الكثير من شعراء الإخوان"[5].

**5- محمد مصطفي المدني:**

وهو ابن حامد، يرجع بأصله إلى مدينة تلمسان بالجزائر، وقد التحق هو الآخر بمؤسس الطريقة السنوسية الإمام محمد بن علي السنوسي جدّ مترجمنا، مع زميله الشيخ أحمد عبد القادر الريفي في الحجاز سنة (1267هـ 1850م)[6] وأخذ

---

(1) م .ن.

(2) حاضر العالم الإسلامي 2: 160.

(3) الدر الفريد ا الدهاج ك الورقة 2.

(4) من أعيان زليتن وعلمائها، تراجع أخباره في : كتاب " المهدي السنوسي 28 : برقة العربية : 144، السنوسي الكبير : 60.

(5) برقة العربية : 144، السنوسي الكبير : 60.

(6) م . ن : 65 السنوسى الكبير : 65.

العلم عنه ثم التحق به في زاوية الجغبوب حيث أخذ عنه العلم طلابها، ومنهم السيدّ أحمد الشريف السنوسي، وقد توفي هذا الشيخ أثناء توليه مشيخة زاوية تازربو[1] جنوب ليبيا.

**أحمد الريفي:**

هو العلامة الجليل والبركة الصالح، والمربي الفاضل السيد أحمد بن عبد القادر الريفي))[2]، أصله – كما ذُكِر– من مدينة تلمسان بالجزائر، وقد كانت صلته بالإمام محمد بن علي السنوسي جدّ مترجمنا في الحجاز سنة (1267هـ 1850م) حيث أخذ عنه بعض علومه ولازمه بعد ذلك، ثم اختاره ليكون شيخاً لولديه محمد المهدي، ومحمد الشريف[3]، بل أدركه حفيده السيد أحمد الشريف وأخذ عنه أيضاً بعض علومه في زاوية الجغبوب والكفرة[4] وكان أحمد الشريف يقول في حقّ أستاذه هذا إنه ((كان علامة بحراً في جميع العلوم، قرأ في فاس، وأتقن العلوم بأسرها حتى الفلك والإسطرلاب والهندسة والرياضيات))[5] قال الأمير شكيب في أعجاب مترجمنا بشيخه هذا ((وهو يعتمد على كلامه له، ومن جملة ذلك أنه قبل وفاته –رحمه الله– بأيام، قال له: أمامكم جهاد طويل عريض، فينبغي لك أن تجاهد، ولا تقعد، وأن الجهاد سينتهي بنصركم))[6].

وقد حسب مترجمنا أن شيخه يعنى بهذا الجهاد ما كان موجهاً ضد فرنسا في أفريقيا، فأخبره شيخه بأن الجهاد ما سوف يأتي عن طريق البحر، أي غزو إيطاليا لليبيا وربما الجهاد ضد بريطانيا في مصر وأخبره بأن تركيا سوف تدعم هذا الجهاد.

---

(1) برقة العربية : 146 ، السنوسي الكبير : 60.
(2) برقة العربية : 169 ، السنوسي الكبير : 65 .
(3) حاضر العالم الإسلامي 2 : 160.
(4) م .ن : 169.
(5) برقة العربية : 169– 170.
(6) حاضر العالم الإسلامي 2 : 142– 144.

وقد انتقل الشيخ أحمد الريفي مع السيد محمد المهدي السنوسي إلى زاوية التاج بالكفرة، حيث توفي عام (1329هـ 1911م)[1].

**2- طور الدعوة والجهاد:**

أدرك قائد الحركة السنوسية وزعيمها الثاني الشيخ محمد المهدي السنوسي بفراسته، ومن ظروف حياته الخاصة أن مدة هذه الحياة باتت محدودة وقليلة، وأن الدعوة السنوسية صارت مهددة بشتى الأخطار والمؤامرات وبخاصة من الخارج[2]، فعمد إلى أكبر أبناء أخيه السيد محمد الشريف مترجمنا السيد أحمد الشريف، يأخذه بطرائق التعليم والتهذيب، ويرتقى به في سلمّ التوجيه والكمالات ويشعره بالمخاطر التي تحوق بالدعوة السنوسية في داخل ليبيا وفي الدول الأفريقية المجاورة، التي كانت تعمل الدول الأوربية على غزوها واحتلالها، لقد حرص السيدّ محمد المهدي على إعداد ابن أخيه على هذا النحو والإعلاء في المرحلة التي أحسّ فيها بدنوّ أجله ليكون خليفته الفعلي بعد وفاته، في قيادة الحركة الإسلامية وتوجهاتها الدعوية والسياسية التي أسس جده الإمام هذه الحركة عليها، فكان السيد أحمد الشريف - كما قرر مؤرخ الحركة الأستاذ الطيب الأشهب -كما أسلفنا- "يلازم عمه في جميع الأوقات، وصاحبه في تنقلاته من الجغبوب إلى الكفرة، ثم إلى السودان...... وبقي السيد أحمد الشريف بالكفرة بعد وصوله إليها مع عمه، يتولىّ الكثير من الأعمال الخصوصية والعمومية بأمر وإرشادات عمه، ويتلقى عنه العلوم"[3].

ويخبرنا تاريخ الحركة السنوسية كما تخبرنا ترجمة السيدّ أحمد الشريف بأن مترجمنا قد أنس كثيراً بهذه العيش تحت كنف عمه المجاهد الذي تولى رعايته منذ بلوغه السن السادسة من عمره، وظل بعد ذلك تحت عنايته وتوجيهه في الجغبوب والكفرة وهو في طور التوجيه والتكوين، إلى أن بلغه نعي والده السيد محمد الشريف

---

(1) برقة العربية : 169.
(2) المرجع السابق : 169.
(3) المرجع السابق: 250.

في مدينة الجغبوب(1)، ثم لم يبق طويلاً حتى فوجئ بموت عمه وراعيه السيد محمد المهدي، فكان في ذلك كلّه ما ملأ جوانحه بالهم والألم، وأسكن في أعماقه الأسى والغم، ولكنه سرعان ما أفاق واسترجع، واستشعر المسؤوليات الجسام فيما ألقى على عاتقه من واجبات الدعوة والجهاد ومسؤوليات الحفاظ على زوايا الحركة السنوسية في ليبيا والبلاد العربية والأفريقية، وتوجهاتها الدينية والدنيوية وهي المهمة التي رشحه لها عمه السيد محمد المهدي السنوسي.

كان مترجمنا السيد أحمد محمد الشريف السنوسي حينما آلت إليه المسؤوليات والصلاحيات في القيام بالدعوة السنوسية بعد وفاة عمه وراعيه المجاهد السيد محمد المهدي السنوسي عام (1320هـ 1902م)(2) رجلاً متماسكاً لما يتجاوز الخامسة والأربعين من عمره(3) وهو – كما وصفه الأمير شكيب أرسلان– بعد ذلك: "رائع المنظر، بهي الطلعة، عبل الجسم، قوى البنية، لا يمكن أن يراه أحد بدون أن يجلّه ويحترمه"(4).

وقد خفَّ منذ أن اختاره مجلس الإخوان السنوسيين لتوليههذه القيادة السنوسية خلفاً لعمه، ونهض سريعاً –بفضل حسن إعداده العلمي، والدعوي، وتكوينه النفسي بالأعباء الجسام ومهام الدعوة العظام– في شؤون الحرب والسلام، والتي يمكن حصرها وضبطها في القضايا والمسائل التالية:

1- تولى المسؤوليات في القيام بأمر الدعوة السنوسية والنظر في الطرائق العملية لتسيير الزوايا ورعاية الأوقاف السنوسية الكثيرة في داخل ليبيا وخارجها، باعتباره خليفة عمه والقائد الأعلى بعده، وهي النعوت التي تفرض عليه مواجهة التبعات والعقابيل التي نجمت عن الحرب ضد فرنسا في أفريقيا.

---

(1) برقة العربية : 253.

(2) المهدي السنوسي : ميلاد دولة ليبيا الحديثة 1: 86- 88.

(3) على خلاف ما قرره، وذهب إليه الدكتور محمد فؤاد من أن سن أحمد الشريف كانت وقتذاك 29 عاما، راجع ذلك في كتاب المهدي السنوسي : 70، حاضر العالم الإسلامي 2: 144.

(4) حاضر العالم الإسلامي 2 : 164- 165.

2- تنظيم إدارة الحرب في ليبيا ضد الغزو الإيطالي لليبيا، وعلى وجه الخصوص في الشق الشرقي فيها بعد سنة (1329هـ/1911م).

3- النظر بل المشاركة مع التنظيمات المخصوصة التركية في محاربة الإنجليز على الأراضي المصرية بعد سنة (1344هـ/1915م).

4- حسْمُ التنازل عن القيادة السنوسية للأمير محمد إدريس السنوسي، والخروج اختياراً أو اضطراراً من أرض الوطن ليبيا حتى يفسح المجال لاستمرار بقاء الحركة السنوسية.

وتلك هي المسؤوليات الرئيسة، والأعباء الأساسية التي كان على السيد أحمد الشريف مجابهتها والقيام بها بعد توليه قيادة الحركة السنوسية عقب وفاة عمه السيد محمد المهدي، عام (1320هـ/1902م) وهي –كما ترى– مسؤوليات ضخمة ومهام جسام كما سنوضح ذلك في هذا المسرد التاريخي الذي نعرض من خلاله الجهود الجهادية العلمية لهذا الداعية الكثير من المتاعب والعذابات، وقد حسب عليه هذا الجهاد من الدول المستعمرة، وحوسب من أجله فهجر خارج وطنه ليبيا، بل عملت هاتان الدولتان الاستعماريتان فرنسا وإنجلترا على متابعته، والتضييق عليه في مهجره وبخاصة في سوريا والقدس من بلاد الشام كما سنوضح.

ومن الإنصاف لهذا المجاهد والقائد السنوسي الغطريف، السيد أحمد الشريف أن نذكر له في هذه الترجمة المختصرة هذا الدور الجهادي المشرف ضد الدول المستعمرة فرنسا وإيطاليا وإنجلترا على وجه الإجمال والإيجاز.

**حربه ضد فرنسا:**

لقد تزامن الطور الأخير من حياة السيد محمد المهدي السنوسي قائد الحركة السنوسية الإسلامية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، والذي كان خلاله الشيخ أحمد الشريف السنوسي مرافقاً لعمه محمد المهدي فيه مع الحركة الدعوية السنوسية وامتداداتها في ليبيا وبعض الدول الأفريقية المجاورة مثل النيجر وتشاد والدول الأخرى القريبة مثل الكمرون ونيجيريا وغيرها، وهو الشأن الذي لفت نظر

الدول الأوربية المستعمرة، بل أزعجها، وأقلق مهادها وحملها على أن تجأر بالشكوى من الإمام المهدي وطموحاته المتضاربة مع تطلعات تلك الدول الأوربية المستعمرة، قال الأمير شكيب أرسلان: ((وكان الأوربيون في عهد السلطان عبدالحميد يشكون إلى السلطان حركة السنوسي، ويتوجسون خيفة من تشكيلاته وحركاته، ويرون فيه أعظم خصم للدعوة الأوربية في أفريقية وطالما ضغطت دول أوربا على السلطان لأجل أن يستدعي السيد المهدي إلى الأستانة، ويأمره بالإقامة بها، ولا يأذن له بالعودة إلى وطنه ليخلو للأوربيين الجو في تقسيم أواسط إفريقية، وخضد الشوكة الإسلامية في تلك الديار، فكان السلطان يماطل هاتيك الدول ، ويعتذر لهم بصنوف الاعتذار))(1).

إن هذا الخبر الذي تفرد بسوقه الأمير شكيب أرسلان هو وحده ما يفسر لنا سرعة الإمام محمد المهدي في القيام بتلك الهجرة القسرية التي خرج بها مع أنصاره من واحة الجغبوب إلى منطقة التاج في الكفرة في أواخر جمادى الآخرة (1317هـ/1899م) والتي صحبه فيها مترجمنا السيد أحمد الشريف، كما صحبه فيها بعد ذلك في رحلته إلى منطقة "قرو" في تشاد؛ ليبعد بهذه الهجرة عن مناطق النفوذ الأوربية الموجودة في مصر وغيرها، ويتوغل في تلك الصحاري التي حسب فيها نجاته ونجاة الدعوة السنوسية من ذلك المد الاستعماري الكاسح، والذي لم يسلم منه في أثناء هذه الهجرة القسرية التي استهدف خلالها المهدي، كما استهدف أتباعه بحرب شعواء ضارية مع القوات الفرنسية في (علالي) وغيرها من أراضي تشاد، والتي مرض خلالها السيد المهدي وتوفي في يوم الأحد 24 صفر 1320هـ الموافق 2 يونيو 1902م، فكان لوفاته وقع أليم على نفوس المجاهدين المسلمين وعلى نفسية مترجمنا أحمد الشريف الذي كان يعد عمه أكبر سندٍ وموجهٍ.

إن الذي نريد توكيده في هذا المقام اللفت إلى الدور الخطير الخفي الذي نهض به السيد أحمد الشريف في قيادة المجاهدين وتوجيههم وقيادتهم في أثناء أو

(1) حاضر العالم الإسلامي 2: 162.

آخر حياة عمه السيد المهدي، في أثناء مرضه وبعد وفاته خلال المعارك الحامية ضد القوات الفرنسية، فقد كان السيد أحمد الشريف يقود ويوجه قادة المجاهدين ، والجيش السنوسي قيادة فعلية، بتوجيه عمه الذي كان في أشد حالات مرض موته، كما أنه تولى مسؤولية عقابيل هذه الحرب بعد وفاته، والتي اضطر السيد أحمد الشريف وقياداته فيها إلى العودة الاضطرارية إلى أراضي ليبيا، وقد كان من هذه القيادات الفاعلة السيد عمر المختار ومحمد عبد الله السني، والبراني الساعدي، وغيرهم.

وقد كان من المسؤوليات التي كان على الشيخ أحمد الشريف أن ينهض بأعبائها بعد مبايعته عقب وفاة عمه، وتوليه قيادة حركة الدعوة السنوسية، النظر في الطرائق العملية لتسيير برامج هذه الدعوة، والإشراف الفعلي على زواياها وأملاكها وأوقافها الكثيرة وخاصة في ليبيا[1]، والمضي في القيام بمسؤولياتها المعروفة[2] فكان من برنامجه في ذلك إقراره بالإبقاء على مجلس الإخوان السنوسيين الذي كان على عهد عمه السيد المهدي، وتسمية أعضاء جدد عوضا عن الإخوان الذين استشهدوا في معارك تشاد. كما كان من أبرز المسؤوليات التي تولاها بعد ذلك الإشراف على شبكة الزوايا السنوسية المنتشرة في برقة وفي البيضاء والجغبوب والكفرة وفزان، وفي طرابلس وفي الجبل الغربي وفي القصبات، وفي خارج ليبيا في الزوايا السنوسية المنتشرة في مصر والحجاز والسودان، وقد بلغ مجموع هذه الزوايا (45) زاوية في برقة و(31) وإحدى وثلاثين زاوية تمتد على الطريق من السلوم حتى مشارف الإسكندرية (العامرية) ، وفي منطقة طرابلس (18) زاوية، وفي فزان (15) زاوية، وفي الكفرة (6) ست زوايا، وفي السودان (14) زاوية، وفي الحجاز (17) زاوية))[3].

---

(1) راجع أسماء هذه الزوايا السنوسية وشيوخها وأخبارها في: ( السنوسي الكبير) : 33-41، والمهدي السنوسي.

(2) انظر نفس المصدر السابق.

(3) حاضر العالم الإسلامي 2: 86-88، حوليات كلية الآداب- جامعة الكويت: 7-8.

ولقد كانت لهذه الزوايا السنوسية الكثيرة والمنتشرة في البلدان المذكورة عدة مهام تعليمية ودينية وسياسية وإصلاحية تقوم بها تجاه مجتمعاتها، فهي معاهد علم، ومعابد عبادة وتدين، ومجالس للشورى والنظر في قضايا الإسلام والمسلمين، وما يراد لهم من الدول المستعمرة الباغية.

وقد مَّر بنا أن لهذه الزوايا ذات المهام العلمية والدينية والتجارية المتعددة شيوخاً يقومون بها، ويرعون برامجها، وينهضون بالمهام المنتظرة منهم، وأن هؤلاء الشيوخ يعينهم القائد السنوسي الأعلى، وهو ما نهض به الشيخ أحمد الشريف منذ تعيينه، فأبقى بعض ما اختاره وعينه عمه، كما عين بعد ذلك بعضهم الآخر[1].

ومن الغريب أن الشيخ الطاهر الزاوي لم يتوقف كثيراً – مع إنصافه الكبير للشيخ أحمد الشريف– للحديث عن هذا الدور الجهادي الفعال لأحمد الشريف في المشاركة ضمن حرب الليبيين ضد الاستعمار الفرنسي، جنوبي ليبيا[2]، كما لم يتوقف كثيراً في بيان دوره الفعلي في حرب الليبيين مع الأتراك ضد الاستعمار الإنجليزي في مصر[3] إذ لا خلاف بين الكثير من المؤرخين، ومترجمي السيد أحمد الشريف في أنه قد أبلى في تينك الحربين بلاء حسن.

**حربه ضد إيطاليا:**

ولم يمض طويل وقت على تولي السيد أحمد الشريف السنوسي لأمر القيادة السنوسية وحركتها بعد وفاة عمه حتى وجد نفسه وجهاً لوجه أمام العدو الأوربي الإيطالي المستعمر ومجابهة جيوشه الجرارة التي كان شيخه أحمد الريفي قد تنبأ بها وأخبره بمجيئها من جهة البحر للبلاد الليبية؛ إذ بعد مضي تسع سنوات على توليه مهمة قيادة الحركة السنوسية ودعوتها، هاجم الأسطول الإيطالي في سنة (1329هـ/1911م) الأراضي الليبية، فكان لأحمد الشريف دوره البارز والإيجابي في إحمائها، وتوجيهها والإشراف عليها[4]، وقد ذهب الشيخ الطاهر الزاوي–رحمه الله–

(1) (2)(3) يراجع كتاب (المهدي السنوسي) وكتاب (برقة العربية) للطيب الأشهب وكتاب (تاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا) للدكتور على محمد الصلابي.

(4) ميلاد دولة ليبيا الحديثة 224/1، حوليات كلية الآداب جامعة كويت، الحولية الأولى، 1980/1399.

إلى القول والتأكيد بأن أحمد الشريف وحده الذي كان له شرف المشاركة الفعلية في الحرب ضد إيطاليا دون غيره من أهل بيته الذين اكتفوا إما بالفرار إلى الخارج أو الدخول في المفاوضات، والمناورات السياسية حسب رواية الشيخ الزاوي الذي قال: ((ولولا جهاد السيد أحمد الشريف، ومن انضم إليه من سكان برقة لما كان للسنوسيين أثر في جهاد ليبيا مع الطليان، وكل ما ينسب إلى السنوسيين في الجهاد الليبي الإيطالي؛ فإنما ينسب إليهم من طريقه وحده، إلا ما كان لأخيه صفي الدين من تحركات، ولكنها كانت غير موفقة)[1]، بل أشار الزاوي إلى أن إخوته الثلاثة أنفسهم، وهم الخطاب ومحمد العابد وهلال ((وإن كانوا إخوة السيد أحمد الشريف إلا أنه بريء من أعمالهم، فهو نسيج وحده –رحمه الله[2] كما أدان الشيخ الطاهر الزاوي أيضاً أبناء السيد المهدي السنوسي[3] وبرهن في مواضع من كتبه على تقصيرهم وتخاذلهم[4].

ومن النصفة، وبيان الحق التأريخي الذي لا ينكر ولا يجحد لهذا العلم الليبي، ما ذكره الشيخ الطاهر أحمد الزاوي في إظهار الدور الحقيقي والفعلي له في سياق ملحمة الحرب الليبية الإيطالية، والذي لا يحسب له وحده، بل يحتسب في سياق التاريخ الليبي لحركة الدعوة السنوسية بعامة.

فقد كان السيد أحمد الشريف ابن بجدة هذه الحرب الضروس، وفارساً من فرسان حلبتها المغاوير الأبطال، عرف بموقفه الصريح منها ومن الغزاة الإيطاليين منذ لحظاتها الأولى فخاضها امتثالاً لأمر الله في مقاتلة أعدائه، وامتثالاً لأمر شيخه أحمد الريفي الذي أظهره على حدوثها، ودعاه إلى المشاركة في عثير معاركها، فجمع المجاهدين ومجلس الإخوان السنوسيين ودعا العلماء والأعيان، ودعاهم جميعاً إلى الجهاد منذ أن دكت أساطيل الإيطاليين طرابلس الغرب واستنفر تلك الزوايا

---

(1) عمر المختار الحلقة الأخيرة من الجهاد الوطني في ليبيا: 58.

(2) م.ن: 59/58.

(3) مثل كتاب (جهاد الأبطال) وكتاب (عمر المختار) وكتاب (أعلام ليبيا).

(4) مثل كتاب (جهاد الأبطال) وكتاب (عمر المختار) وكتاب (أعلام ليبيا).

السنوسية وشيوخها وطلابها، لشرف الجهاد، وقال كلمته المشهورة(والله نحاربهم ولو وحدي بعصاي هذه)[1].

ولم يكتف مترجمنا بالصدع بهذه الكلمة الحماسية الدالة على صدقه في المشاركة في الجهاد، بل أصدر أوامره وتوجيهاته وإبلاغاته إلى جميع شيوخ الزوايا السنوسية في مختلف أرجاء ليبيا بالاستعداد للجهاد، وأخذ الأهبة والاستعداد للدخول في المعارك الحامية ضد الإيطاليين الغزاة، وإعداد كتائب المجاهدين وسراياهم (الأدوار) لمجابهة هذا المستعمر الغازي دون مراعاة للفارق المادي والتقني الرهيب بين الطرفين العسكريين، وأخذ هذا القائد المجاهد ومن معه من القادة في هذه التعبئة الروحية والدينية، وخاضوا المعارك العنيفة ضد الغزاة ليس في برقة والجبل الأخضر من شرق ليبيا فحسب بل في المناطق الغربية التابعة لتنظيم الحركة السنوسية التي كان يقودها، ويشرف عليها السيد أحمد الشريف نفسه، ((فقد كان صدور الدعوة إلى الجهاد من زعيم الحركة السنوسية أحمد الشريف بمثابة الشرارة التي أوقدت النار في طول البلاد وعرضها، فخف المجاهدون من أقاصي طرابلس وفزان، ثم من النيجر، وتشاد لمؤازرة إخوانهم المجاهدين في الجبل والغرب))[2].

وقد اشترك مترجمنا في بعض المعارك ضد القوات الإيطالية اشتراكاً فعلياً بنفسه مثل المعركة التي جرت في برقة، وخاضها معه من الشام نجيب بك الحوراني، ابن الشيخ سعد العلي[3] وغيرها.

كما أوكل الأشراف الفعلي على معارك أخرى إلى بعض قياداته الصادقة مثل شيخ المجاهدين عمر المختار الذي اعتمد عليه اعتماداً كبيراً[4] ولكنه في جميع أحوال هذه المعارك التي خاضها المجاهدون في الجبل الأخضر وبرقة كان يشرف على

(1) الفوائد الجلية 1:23، تاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا: 243. وقد كتب في الأصل بعصاتي هذه، والصواب ما أثبتناه.

(2) جهاد الأبطال: 187.

(3) حاضر العالم الإسلامي 2: 160-161.

(4) يراجع الفصل الذي كتبناه في كتابنا: «أعلام من ليبيا في القديم والحديث» عن المجاهد الكبير عمر المختار.

مجرياتها، بالدعم بالمجاهدين من الزوايا السنوسية المختلفة، التي كانت تسهم بالإمداد العسكري والمادي والتمويني، كما كانت تسهم أيضاً بما يحتاجه المجاهدون من السلاح والمؤن والعتاد، وتقوم بالإشراف الفعلي على الأهل والسكان في مختلف القرى والقبائل والأراضي المترامية.

وقد كان من المهام الإيجابية الفاعلة التي نهض بها السيد أحمد الشريف أيضاً في سياق الحرب الليبية الإيطالية كتابة الرسائل إلى الشخصيات النافذة في الداخل والخارج يعرفهم بالانتصارات والانكسارات، ومجريات الحرب الطاحنة وما يتعرض له أهالي الوطن والمجاهدون من الخصاصة والحاجة وشدة الفقر، وما يرجونه من أصحاب الضمائر من مساعدة وعون، فقد كان السيد أحمد الشريف-كما وصفه الأمير شكيب أرسلان: (سريع الخاطر سيال القلم، لا يمل الكتابة أصلاً)[1].

**حربه ضد إنجلترا:**

كانت هذه الحرب التي تهّيب الشيخ أحمد الشريف الدخول فيها،والمشاركة في وقائعها، بل أُجبر على خوضها إجباراً هي من مخططات الألمان في الحرب العالمية الأولى التي نفذتها منظمة تشكيلات مخصوصة التركية لأشغال الإنجليز، وتشتيت قواتهم العسكرية، وإضعاف جنودهم في الجبهات الحربية المختلفة[2] كانت نية مترجمنا في الأصل أن يوجه جهده مع جهود زعماء الجهاد في ليبيا إلى القضاء على الاستعمار الإيطالي فيها[3]، بدل هذا التفكير الألماني التركي الذي كان يخطط لفتح المزيد من الجبهات، وقد كان الأتراك وفيهم وزير الدفاع أنور باشا نفسه مدفوعين من ألمانيا إلى هذه الحرب غير المتكافئة[4] والحق أن أحمد الشريف عارض هذا التوجه إلى حرب الإنجليز في مصر، ودافع بحجج مقنعة عن رأيه، ولكن في غمرة

(1) حاضرة العالم الإسلامي 2: 161.
(2) المرجع السابق 2: 146 ميلاد دولة ليبيا الحديثة 1: 122، 2: 795.
(3) م.ن 2: 146.
(4) م. ن 2: 146-150.

ذلك الهياج العسكري لم يطع له أمر ووجد نفسه مضطراً إلى خوضها مع جيشه السنوسي.

فقد أرادت ألمانيا وتركيا بعد نشوب الحرب العالمية الأولى عام (1333هـ/1914م) أن تستغلا نفوذ الحركة السنوسية الواسع في ليبيا، وأن تستفيدا من شهرة قائدها السيد أحمد الشريف في مساعدتها لإحداث ثورة على حدود مصر الغربية التي يحكمها الإنجليز، لتحول الكثير من جيشها الرابض على قناة السويس[1]؛ فأرسلت إلى السيد أحمد زعيم السنوسية عدداً من القادة والشخصيات المهمة لإقناعه بضرورة المشاركة السنوسية في هذه الحرب، ومن هؤلاء القادة جعفر باشا العسكري، ونوري باشا أخ أنور، وسليمان الباروني، وعبد الرحمن عزام، وغيرهم[2]؛ وقد عمل هؤلاء جميعاً على إقناع مترجمنا بقصدهم، ولفته إلى أن تركيا أعلنت الجهاد على انجلترا وأن لا مندوحة له في ترك الجهاد، قال الأستاذ أمين سعيد: (وحمل نوري بك كتاباً خاصاً من أخيه أنور باشا إلى السيد أحمد يخبره فيه بإعلان الجهاد ويدعوه للاشتراك فيه، ويقول له: إن الخليفة عينه نائباً عنه في برقة، ومنحه حق إعطاء الرتب والنياشين)[3].

وهنا نجد أنفسنا أمام روايتين متضاربتين:

**الأولى**: يقول فيها المؤرخون: إن السيد أحمد الشريف بالرغم من معارضته لهذا الرأي الذي تبناه أنور وجماعة تشكيلاتي مخصوصة، وعمله على إقناعهم الملح بعدم جدوى هذه الحرب غير المتكافئة ضد الإنجليز، وجد نفسه –بعد أن دخلت هذه الجماعة في غمار الحرب دون أن تقيم لرأيه وزناً– مدفوعاً إلى خوض غمار هذه الحرب معهم[4].

(1) حاضر العالم الإسلامي 2: 147-150.

(2) م. ن.

(3) يراجع كتاب (حاضر العالم الإسلامي)، للوثروب ستودارد، تعليقات الأمير شكيب أرسلان.

(4) حوليات كلية الآداب جامعة الكويت الحولية الأولى 1399/1980/ ميلاد دولة ليبيا الحديثة 2: 795.

والرواية الأخرى تذهب إلى القول إنَّ السيد أحمد الشريف اقتنع بآراء هؤلاء القادة الذين أقنعوه بالجهاد، وجدوى حرب الإنجليز المستعمرين فاندفع إلى حشد قواته وحثهم على الجهاد، وخاض بهم المعركة في سيدي براني، والتي لم يكن فيها العدد والعدة متكافئين، فانتصر الإنجليز، وهزمت جماعة تشكيلاني مخصوصة، وتفرق الجيش السنوسي شدر مدر، وذاق الشيخ أحمد الشريف وقواته نتيجة هذا القتال غير المتكافئ أشد العذابات[1]، قال الأمير شكيب واصفاً ما أخبره به المترجم ((ثم سار السيد إلى سيوه، وتقدم إلى الواحات الدواخل على مسيرة سبعة أيام من سيوه نحو الفيوم؛ فجهز الإنكليز قوة عظيمة لقتاله؛ فاضطر أن يرجع أدراجه إلى سيوه؛ فتعقبوه إلى سيوه، فدافع عن نفسه في سيوه دفاعاً شديداً، ودحرهم وخرب عدداً من دباباتهم المصفحة، والطرابلسيون يسمونها بالكهربات- جمع كهرباء- لكونها تسير بالقوة الكهربائية-وبعد أن ارتد الإنكليز إلى الوراء، أزاح السيد من سيوه إلى الجغبوب، وهي مسيرة ثلاثة أيام، وتحصن بها))[2].

وبهذه الخاتمة السلبية انتهت حرب مترجمنا في سيدي البراني ضد الإنكليزي والتي حمل عليها- فيما نرجح- حملا، وأسهم في القتال فيها بنفسه بتوجيه من الألمان، وبالمشاركة الفعلية من قادة الأتراك من أمثال نوري باشا، وجعفر العسكري الذي أسره الإنجليز[3]. وفي تلك الأثناء ظهرت لابن عمه الأمير محمد إدريس بن المهدي السنوسي ومجلس الإخوان السنوسيين حيلة ناجحة في المناورة السياسية الذكية لصالح حركة الدعوة السنوسية، وذلك حينما رأى هذا الأمير ومجلس الإخوان أن ورقة الشيخ أحمد الشريف صارت باهتة وغير رابحة في عالم الواقع، وأن من الخير للدعوة السنوسية أن تظهر وجهاً آخر أكثر مرونة،وأقدر على التفاوض السلمي، للخروج بالحركة من الوهن والجمود والتقهقر، إلى طور استئناف الحياة ولا يتم ذلك إلا ببيعة للأمير محمد إدريس، وحمل السيد أحمد الشريف على الهجرة وترك البلاد،

(1) المرجع نفسه (حوليات كلية الآداب جامعة الكويت الحولية الأولى 1980/1399).
(2) حاضر العالم الإسلامي 2: 148.
(3) م. ن.

ليبرم الأمير المذكور الاتفاقيات والمعاهدات مع الإنجليز ومع الإيطاليين على حد سواء[1]. قال الأمير شكيب أرسلان-رحمه الله-(ولما رأى سيدي أحمد الشريف ذلك، وكان الوئام بين أبناء البيت السنوسي من القواعد المقدسة، لم يستحسن في باطنه خطة ابن عمه، ولكنه لم يشأ أن يجاذبه الحبل، وصبر على المر، وأرسل إلى المرحوم أنور ناظر الحربية يومئذ، وذلك في سنة 1918م، يطلب منه إرسال غواصة لنقله إلى الآستانة)[2].

وقد حدث الشيخ أحمد الشريف الأمير شكيب المذكور عن شدة المعاناة والعذاب التي لقيها مع أتباعه ومرافقيه وهم يقطعون الصحاري والبراري من الجغبوب إلى جالو وأوجلة ثم إلى سوكنه في ظروف قاسية من أهوال الطريق والجوع والعطش، وفقدان الرجاء والأمل في المخلوقين[3]، الذين كانوا يعتبرونه جميعا من زواياهم الخاصة عدوا لدوداً يستحق منهم المقاومة والتضييق والحصار؛ فمن الشرق العدو الإنجليزي في مصر- تقدم، ومن جهة الغرب المجاهد رمضان السويحلي وجماعته من أهل مصراته الذين كانوا يناصبون السنوسية العداء، وأيضاً الحكومة الإيطالية وقواتها التي كانت تحرص على الفتك به، وبجماعته المقاتلة معه.

**حياته في خارج ليبيا:**

نعني بحياة السيد أحمد الشريف السنوسي في خارج ليبيا المرحلة الزمنية التي تعد خمس عشرة سنة التي أمضاها في تركيا وسوريا وفي أرض الحجاز أي 1 من سنة هجرته سنة (1337هـ/1918م) إلى تاريخ وفاته -رحمه الله- سنة (1352هـ/1933م).

**- هجرته إلى تركيا:**

أي مدة مكثه في بعض المدن التركية التي أقام فيها بعد وصوله إليها من سنة (1337هـ/1918م) إلى سنة (1342هـ/1923م) ومن أبرزها هذه المدن التي سكنها: الآستانة وأنقرة وقونيه ومرسين وغيرها.

---

(1) حاضر العالم الإسلامي 2: 149. دليل المؤلفين العرب الليبيين: 71.
(2) م. ن 2: 114.
(3) م. ن 2: 149.

وسوف نعول في الحديث عن حياة مترجمنا السيد أحمد الشريف في تركيا على المسرد التاريخي الدقيق والأمين الذي كتبه أمير البيان شكيب أرسلان، الذي يعد المصدر الرئيس في التأريخ لهذه المرحلة التاريخية من حياة هذا المجاهد التي أقامها في تركيا، حيث كتب للأمير شكيب أن يلقى أحمد الشريف وأن يستقي صادق الأخبار من فمه، باعتباره من العلماء المؤرخين الذين شرفوا بلقائه ومعرفته وسجلوا جملة من أخباره وأحواله.

بدأت هذه الحياة، أو الهجرة من حياة أحمد الشريف كما دلت كتابات الأمير شكيب أرسلان بعدما أنفذ أنور باشا القائد المشهور أحمد بن شتوان[1] ممثل السنوسية في الآستانة بالغواصة التي طلبها أحمد الشريف من أنور لنقله إلى تركيا، فلقيه في مرسى العقيلة على ساحل خليج سرت، وأبلغه بموافقة أنور على مجيئه إلى الآستانة، فركب السيد أحمد الشريف وحاشيته الغواصة التي قصدت به بحر الادرياتيك، ومن طريف، بل من غريب ما أخبره به مترجمنا أحمد الشريف الأمير شكيب أرسلان قوله: (قبل ركوبي الغواصة تحادثت مع الضباط الألمان الذين فيها، وسألتهم عن خطر ركوبها، فقالوا لي: لا يخلو الأمر من الخطر، ولكنني ما باليت بذلك؛ لأنني كنت رأيت أستاذي سيدي أحمد الريفي في المنام، فقال لي: الشيء الفلاني ستأخذه من (بولا) ففي اليوم التالي سألت الضباط هل يوجد محل اسمه (بولا) فقالوا لي: نعم إن المرسى الذي سننزل فيه من بلاد النمسا اسمه (بولا)؛ فاعتقدت أننا بالغوا هذا المكان بحول الله وقوته)[2].

كذلك أخبرنا المترجم الأمير شكيب أرسلان بالأخطار والأهوال التي لقيها المترجم به ومن معه من ركاب الغواصة الألمانية التي حملته من مرسى العقيلة بسرت إلى مرسى (تريستا) في النمسا[3] ثم سافر منها بالسكة الحديد إلى فيينا ومهما يكن

---

(1) لعله أحد أبناء الشاعر المشهور أحمد بن شتوان، أو من أفراد أسرته. راجع أخبار هذا الشاعر المهاجر إلى تركيا في كتاب لمحات أدبية عن ليبيا : 49.

(2) حاضر العالم الإسلامي 2: 153.

(3) م.ن 2: 153، (3) ليبيا الحديثة 2: 512 .

من شيء فقد عبر مترجمنا السيد أحمد بن محمد الشريف،عن أوجاعه وأوصابه، بل عن الكثير من خيبات أمله فيمن عرف من الناس، خاض البحر الأبيض المتوسط نحو الشمال إلى أوروبا في رحلته المؤلمة الخاتمة، التي ترك فيها وطنه العزيز (ليبيا) مضطراً، والذي لم يعد إليه بعد ذلك، وأغدت به الغواصة السير إلى أن وصل وأصحابه إلى النمسا، ومنها ركب القطار إلى فيينا حيث شاهد من جمال الطبيعة في الطريق ما ملأ ناظريه بهجة، وأدخل على نفسه المكلومة الراحة والانفساح، ثم اتجه إلى الآستانة (إسطنبول) عاصمة الخلافة إلى ذلك الحين، حيث استقبل استقبالاً حافلاً وبهيجاً يليق بمقامه، وذلك بأمر السلطان العثماني محمد وحيد الدين، حيث كان في استقباله القائد أنوار باشا، وكبار رجال الدولة العثمانية والأعيان نذكر من بينهم علي رضا شيخ الإسلام وأمين الفتوى وفؤاد بك مدير التشريفات وإحسان بك كاتب الديوان السلطاني، وهو المظهر الاحتفالي الذي سرَّى عن نفسه، وأدخل في أقطارها المسرة وروح الأمل.

ومن المصادفات السعيدة التي أبهجت روح السيد أحمد الشريف، بل غمرت نفسه بالسعادة، وأعلت من مقامه النفسي بعد ذلك الإحباط المرير، تزامن وجوده بل وصوله في تلك الرحلة التي خرج بها من وطنه مغموماً مع مناسبة سارة في البلاد العثمانية، هي جلوس السلطان المذكور على عرش آبائه وأجداده العثمانيين[1] وهي المناسبة التي اختاره فيها السلطان نفسه، ليقلده السيف الرمزي التقليدي في يوم جلوسه الحاشد، تقديراً لشرفه في النسب الطاهر، ولدوره العظيم في الجهاد ضد الطليان والإنجليز، ومن قبلهما الفرنسيس في أفريقيا فخف مترجمنا إلى النهوض بهذه المهمة في جامع الصحابي الجليل أبي أيوب الأنصاري[2] وقد أنعم عليه في ذلك الحفل برتبة الوزارة السامية، وبالنيشان المرصع وبقى في الآستانة منعما مكرماً، حيث أنزلته الدولة بسراي (طوب قبو) مقر السلاطين القديم، وظل خلالها

(1) حاضر العالم الإسلامي 2: 154.
(2) م. ن 2: 154 .

مكنوفا بعناية السلطان والصدر الأعظم وأنور باشا وبعض الوزراء والعلماء إلى أن دخل الحلفاء إليها، فتحول منها إلى بروسه[1] (وقامت الحكومة العثمانية بكل ما يلزم له، وكان السلطان يديم السؤال عنه، وكلما تعين وال لبروسة يتلقى الأمر بالذهاب إلى السيد قبل كل شيء، والوقوف عند خاطره، والمبادرة إلى مراضيه)[4] وقد استمر وجوده في هذه المدينة ما يقرب من سنتين لقي فيها السيد أحمد الشريف من الخاصة والعامة صنوف الإجلال والتكريم، وكان مستقره خلالها محط التقدير والتجلة من الجركس والترك والكرد والأرناؤوط وغيرهم من قاصديه وطالبي دعواته وتوجيهاته، وآخذي الطريقة الإسلامية (السنوسية) التي كان ينشرها ويجيز بها.

ونظراً للانهيار السياسي الرهيب الذي كان من نتائجه ضعف الحكومة العثمانية في تركيا، وتقوّي دول الحلفاء، فقد آثر أحمد الشريف التحول إلى الأناضول، وأول بلدة رحل إليها، واستقر فيها منه (اسكي شهر) التي زاره فيها مصطفى كمال، كما عرضت عليه فيها الخلافة، فأفهم عارضيها ألاسبيل إلى قبوله إياها، ثم رحل منها إلى (قونيه) التي أقام فيها عدداً من الشهور ممتعا بالتكريم.

ولا يذهبن الوهم أو الظن بالقارئ الكريم إلى أن السيد أحمد الشريف أثناء ذلك المقام بتركيا قد استنام للراحة والاسترخاء، أو خلد إلى واحة التكريم والتنعيم ونسي القضايا الكبرى التي كانت تهيمن من قبل على عقله وحواسه والمتصلة بقضايا الوطن وقضايا الأمة والملة بعامة، فالذي أخبرت به صفحات تاريخ حياته في تركيا وفي الآستانة أنه كان شديد المراجعة لأنور باشا والسلطان في قضية مساعدة الدولة العثمانية للزعامات الوطنية الليبية في حربها ضد إيطاليا المستعمرة لوطنه، بل إنه فكر تفكيراً جدياً كما فكرت الدولة العثمانية في أثناء هذه الإقامة في أن يعود إلى ليبيا ليستأنف الجهاد والقتال من جديد ضد هذه الدولة الغازية، ولكن الظروف التاريخية والسياسية، وغلبة دول الحلفاء على حوض البحر الأبيض المتوسط هي

(1) (4) حاضر العالم الإسلامي 2: 155.

وحدها التي منعته من العودة الفعلية إلى وطنه، وإن ساعدته في طلب المزيد من العون والمساعدات من الدولة العثمانية لمجاهدي ليبيا[1] كما ساعدته أيضاً على الثبات على المبدأ الذي اعتقده وآمن به في وجوب استقلال وطنه ليبيا من الاستعمار الإيطالي البغيض في أثناء جهاده ضده في ليبيا، وأيضاً في أثناء هجرته إلى تركيا، يُستفاد ذلك من الخبر الذي ساقه الأمير شكيب أرسلان من أن كولونيلا (عقيداً) إيطاليا قد لحق به في مدينة أنقره، ولقيه، وتباحث معه في أمر حقن الدماء في ليبيا، والاتفاق بين الطرفين في الصلح فأجابه السيد أحمد (بأنه لا يكره الصلح على شرط استقلال وطنه الحقيقي)، وبعد مداولات جرت بين هذا العقيد والشيخ عبد العزيز جاويش[2] الذي كلفه السيد أحمد الشريف بالمفاوضات، أجاب مترجمنا العقيد ممثل الحكومة الإيطالية التي رأى مطالبها ظالمة ومجحفة وناضحة بالقهر والإذلال: (قل لهم لا نقبل أن تكون القوة العسكرية في أيديهم، ولا أن تكون الشرطة منهم، وكل ما نتسامح معهم فيه هو الامتيازات الاقتصادية، واستثمار البلاد حقاً لهم دون غيرهم من الأجانب، فأما حقوق الملكية؛ فلا ننزل عن شيء منها، وسلاحنا لابد أن يبقى في أيدينا، وعلى غير هذه الشروط فلا سلام ولا كلام، لأن طرابلس وبرقة ليستا ملكي لأجود بهما على الطليان، بل هما ملك أهلها)[3].

إنها وطنية الشيخ المجاهد أحمد الشريف السنوسي التي تعلي مقام الوطن وعزته وشرفه، ولا تتهاون في أعلائه أو في حفظ كيانه وكرامته، هذا على المستوى

---

(1) حاضر العالم الإسلامي 2: 145-157.

(2) أحد زعماء الحركة الإسلامية والوطنية في مضر في العصر الحديث وقد أشارت بعض المراجع إلى أنه يعود بنسبه إلى أسرة ليبية هاجرت في النصف الأخير من القرن التاسع عشر إلى مصر واستقرت فيها، حيث ولد الشيخ عبدالعزيز هذا في مدينة الإسكندرية سنة (1293/1876) وتعلم في الأزهر وكلية العلوم، وعمل مدرسا وموجهاً، وانخرط في الحزب الوطني الذي تزعمه مصطفى كامل، وتولى رئاسة تحرير جريدة (اللواء) وشن حملات على الاستعمار الانجليزي، فسجن عدة مرات، ورحل إلى الآستانة فاصدر جريدة (الهلال) ومجلة العالم الإسلامي، وعرف بإسلامه وعثمانيته ووطنيته، وله مؤلفات عدة، وتوفي رحمه الله تعالى عام (1347/1929)؟

(3) حاضر العالم الإسلامي 2: 158.

الوطني الليبي، أما على مستوى العمل في القضايا القومية، والقضايا الإسلامية، فقد عهدت للسيد أحمد الشريف السنوسي جهود محمود ومشكورة في حل المشكلات الناجمة بين الحكومة التركية أو العثمانية ورعاياها ومواطنيها؛ إذ جدت أثناء إقامته بمدينة قونية في تركيا قضية الثورة على الحكومة التي كانت تعاني عهدئذٍ أزمات حادة من الخلفاء الذين اكتسحوا أراضيها[1] ((فحث الناس على اجتناب الفتنة، وبصرهم عواقب الشقاق، بينما العدو آخذ منهم بالخناق، وبين لهم كيف أن أنقرة هي ثمال الإسلام، وثمالة ما بقي في حوضه في هذه الأيام، فلا يجوز لهم والحالة هذه الخروج عليها، وتوهين قوتها، حتى لقد عاتبه كثيرون من أهل قونيه في تشيعه لأنقره، وغضب آخرون، ولولا احترامهم لمقامه العظيم، ونسبه الكريم، لمسه السوء يوم سالت الدماء في أسواق قونيه)[2] وقد قابل السيد أحمد الشريف مواقف هؤلاء الثائرين عليه وعلى الحكومة في أنقرة بالصفح بل بالإحسان حينما دهمتهم عساكر الدولة، وأعملت فيهم القتل والإبادة لولا تدخله بشرفه وبوجاهته عندهم، فأنقذ الكثير منهم بلطفه ووساطته.

ومن أعماله في هذه المرحلة التي أقام فيها في تركيا ذهابه السريع إلى ديار بكر التي أقام فيها وفي ماردين وفي باورفا، ونصحه للعرب والأكراد سكان هاتيك الديار بالهدوء والسكينة ومناصرة الدولة التي كانت تجابه أطماع دول الحلفاء[3]، وقد أخبرنا الأمير شكيب أرسلان أن سكان تلك الديار والمدن راودوه على الإقامةبينهم، وأظهروا له من الطاعة لأمره والانقياد لكلمته ما هو فوق الوصف، لكنه أبدى لهم استحالة ذلك عليه، وكونه مقيداً ببلاده لابد من الرجوع إل الغرب)[4].

(1) حاضر العالم الإسلامي 2: 157.
(2) م.ن 2: 156.
(3) م.ن 2: 157.
(4) م.ن.

ويبدو أن السيد أحمد الشريف السنوسي من خلال حكمه الظاهر على مصطفى كمال وأنور باشا ومنظمة تشكيلاتي مخصوصة لايزال يعلق الأمل عليهم جميعاً في نصرة الخلافة، ومقاومة دول الحلفاء فقد أخبر وهو في ماردين حسب رواية الأمير شكيب أرسلان (أن هجوم الأعداء سيبدأ بهذين اليومين، وسيكون نصيبهم الخذلان)[1] ولم يمض يومان على ما تنبأ به السيد أحمد الشريف حتى خاطبه الغازي ببرقية، أخبره فيها (أن العدو بدأ بالهجوم نسألك الدعاء)[2] فدعا لجيوش المسلمين بالنصر وبهزيمة الكافرين، فانتصر الأتراك، وهزم الحلفاء وكان ذلك كما قال الأمير شكيب (مدعاة لدهشة الضباط الأتراك)[3] الذين أذهلهم تنبؤه، كما أذهلتهم سرعة استجابة دعائه، وقد طلب الغازي مصطفى كمال أتاتورك من السيد أحمد الشريف قراءة صحيح البخاري، فذهب السيد إلى المسجد الجامع وشرع مع المسلمين في قراءته والتبرك به فكان سبباً لتلك الانتصارات، وأخرج العدو من جميع أجزاء أو أقسام تركيا[4] وهو ما ترتب عنه مجيء الغازي إلى وطنه، لزيارة أحمد الشريف في بيته بطرسوس، حيث احتفل به وبزوجته الخاتون احتفالا كبيراً[5]، ثم رحل مترجمنا إلى مدينة أنقرة ليعبر عن فرحه بهذه الحكومة المسلمة المنتصرة، قال الأمير شكيب: (وقد كان السيد في جميع زياراته لأنقرة يلقى من الغازي ومن هيئة الحكومة جميع ما هو أهله من الإجلال والإكرام)[6] ومن أسف أن هذا الإجلال والإكرام الذي كان يلقاه مترجمنا سرعان ما تغير بعد ذلك، حينما تغير الغازي في نظرته السياسية، وتبنى مبدأ العلمانية وعداوته الماسونية السافرة للإسلام وأهل

(1) حاضر العالم الإسلامي.
(2) م.ن.
(3) م.ن.
(4) م.ن 2: 157.
(5) م.ن.
(6) م.ن :2:158.

الإسلام، وحقده على الخلافة وأنصارها[1]، فضويق أحمد الشريف، وامتحن بأن أرسلت إليه الدولة مخبراً سرياً طلب منه أن يكتب له تزكية لحفيد السلطان العثماني عبد الحميد الثاني واسمه (الشهزاده سليم) فخف الشيخ الشريف إلى كتابة هذه التزكية والتوصية ليلتحق بها بالجامع الأزهر في مصر، وما هي إلا مكيدة من رجال الاستخبارات ودولة مصطفى كمال، الذي قرر مع معاونيه اعتبار هذه التزكية خيانة عظمى للدولة الجديدة، فسارعوا إلى الطلب من السيد أحمد – بعد أن قطعوا مرتباته ومخصصاته- أن يغادر تركيا في ظرف زمني لا يتجاوز العشرة أيام[2]، فندم على ما كان منه من معاضدته لهذه الفئة الظالمة[3]، وسارع إلى حزم حقائبه، وعمل على الحصول على تأشيرة الدخول إلى سوريا لمدة محدودة.

**2- في سوريا وفلسطين:**

في الحق إننا لا ندري مدة الإقامة التي أقامها مترجمنا في سوريا، بل ليست لدينا معلومات دقيقة عن أسماء المدن والقرى التي غشيها من هذه الدولة بعد حلوله فيها، ويظهر أن هذه الإقامة كانت سرية، كما كانت محدودة في عدد أيامها، لما علم من حياة هذا الزعيم الليبي ودوره في محاربة دولة فرنسا التي هي الحاكم الفعلي لسوريا منذ سنة (1342هـ/1923م) وأغلب الظن أن السيد أحمد أقام في العاصمة دمشق، حيث التقى بطائفة من المهاجرين الليبيين الذين احتفلوا بقدومه، وأكبروا قيمته وجهاده، وأعلوا من منزلته في العالمين الظاهر والباطن، فاستجازوه وأجازهم، أخبرني شيخي محمد عبد الغني الباجقني وكان عهدئذ، وفي أثناء إقامة السيد أحمد الشريف هذه في دمشق في عداد طلبة العلم من أبناء المهاجرين الليبيين بالشام[4]

(1) يراجع في ذلك كتاب (الذئب الأغبر) وكتاب (الأفعى في معاقل الإسلام) لعبد الله التل : 94-95، (تاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا) لعلي الصلابي: 315.
(2) تاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا: 317-319.
(3) يراجع كتاب "حاضر العالم الإسلامي".
(4) ترجمنا للشيخ محمد عبد الغني الباجقني رجمة وافية في هذا الكتاب.

أن الشيخ أحمد الشريف كان يقوم على نشر الطريقة السنوسية، وكان يجيز بها، وقد أجازه بإجازة ذكر أنه لا يزال يحتفظ بها في الثمانينيات من القرن الماضي.

بيد أن صاحب كتاب: (الفوائد الجلية في تاريخ العائلة السنوسية) توسع إلى حد ما في ذكر بعض أخبار هذه الزيارة إلى سوريا، فذكر أن السيد أحمد الشريف نزل في دمشق ضيفاً على السيد سعيد الجزائري حفيد المجاهد عبد القادر الجزائري، وأن أهل الشام فرحوا بقدومه فرحاً عظيماً، إذ توافد عليه العلماء والأعيان والزعماء، وتبركوا بطلعته وببركته، واستمعوا لأحاديثه وخواطره، واستفادوا من دروسه وأفكاره الدينية السياسية[1]. كذلك أفاد صاحب (الفوائد الجلية) برحلة السيد أحمد الشريف السنوسية السريعة من دمشق إلى بيت المقدس في فلسطين تلك الرحلة التي استقبله فيها الشيخ محمد أمين الحسيني رئيس المجلس الأعلى الإسلامي، وذكر أن الإنجليز الذين كان قد حاربهم من قبل في السلوم لم ينسوا عداوتهم له، فضايقوه، وطلبوا منه الخروج السريع من القدس، في الوقت الذي سعى فيه مندوب أو ممثل إيطاليا في القدس إلى استغلال هذا الموقف، وعرض عليه العودة إلى ليبيا، وإبرام الصلح والاتفاقيات مع دولته المستعمرة، فلم يبد له السيد أحمد الشريف تجاوباً. ثم عاد إلى مهجره المؤقت سوريا في رعاية الأمير سعيد الجزائري، إلى أن قوي عليهما ضغط الحكومة الفرنسية في سوريا في وجوب الإسراع بخروج أحمد الشريف من هذه البلاد، مما ألزمه إلى اللجوء إلى القنصل البريطاني الذي ضيق عليه هو الآخر الخناق في الذهاب إلى مصر أو السودان أوالهند وغيرها، بل أخبره بعداوة دولته له بقوله إن: "كل بلد يعتليه العلم البريطاني، لا يمكن أن تدخلوه"[2].

**3- في الحجاز:**

عندما يئس السيد أحمد الشريف من الحصول على التأشيرة والموافقة على الذهاب إلى الحجاز للإقامة فيه من القنصل البريطاني المتعنت، اتصل صديقه السيد

---

(1) الفوائد الجلية: 318-319.

(2) م.ن ، نقلا عن كتاب (تاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا) : 317-320.

سعيد الجزائري -بفضل وجاهته ومكانته- بمندوب الملك عبد العزيز آل سعود في دمشق الشيخ عبد العزيز الشقيحي، وعرض عليه أمل السيد أحمد الشريف الباقي في استجابة العاهل السعودي للسماح له بالدخول إلى الحجاز، بل إلى حرم الله المتمثل في الحرمين الشريفين، للمكث فيهما خلال المدة المتبقية من حياته؛ ومن أفضال الله عليه أن موافقة الملك عبد العزيز بن سعود على طلبه هذا، بعد أن أغلقت أبواب وطنه ليبيا، ومصر وسوريا والعراق وفلسطين لم تتأخر ولم تغلق في وجهه، بفعل الدوائر الأجنبية الغازية والمحتلة[1]. إذ كلفت حكومة الملك عبد العزيز سيارات سعودية بحمله من سوريا إلى المملكة السعودية، ودخل السيد أحمد الشريف ومن معه إلى حدود المملكة عن طريق نجد، ثم أخذت هذه السيارات تغذ به السير إلى أن بلغ مكة المكرمة-شرفها الله- في سنة (1343هـ/1925م) فاعتمر واستقر، وقر عيناً بما رأى، وسعد بما استقبل به إلى أن جاءته رسل الملك عبد العزيز فاحتفوا بقدومه، وشرعوا في الترحيب به، وإكرام وفادته وأبلغوه بعد ذلك بالإقامة في ضيافة ملك المملكة وإعظامه[2] فعاش في هذا الحرم الآمن في أجواء روحية طاهرة، يحسن الصلة بالله، ويتقرب إلى مقام جده رسول الله ﷺ، يقرأ القرآن، وينعم النظر في سنة جده المصطفى، ويجتهد في التسابيح وقراءة الطريقة السنوسية الصوفية، ويعمل على نشرها، بعيداً عن أجواء السياسة الحارقة التي كثيراً ما اكتوى بنيرانها في وطنه وفي مهجره، وظل على ذلك القرب الروحي، إلى أن أدركه مرض الوفاة.

**وفاته وصداها في العالم الإسلامي:**

انتقل السيد أحمد الشريف السنوسي إلى جوار ربه الكريم وهو يقيم في طيبة (المدينة المنورة-بعد رحلة حافلة بالجهاد والصبر والاحتساب والإعداد، وخدمة

(1) الفوائد الجلية: 2: 81.
(2) م.ن ، 2:88-120، تاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا :219-221.

الدين- وقضايا بلاد المسلمين في تمام الساعة الثامنة من يوم الجمعة الثالث عشر من شهر ذي القعدة سنة 1351هـ، والعاشر من شهر مارس سنة 1933م)[1].

ودفن — رحمه الله تعالى- في مقبرة البقيع قرب قبر الإمام مالك بن أنس الأصبحي إمام دار الهجرة- رضي الله عنهما.

وقد كان لوفاته ونعيه الصدى البعيد، والأثر المؤلم في بلاده ليبيا، وفي الأقطار العربية[2]، والدول الإسلامية أجمع، فقد كان -لعظم جهاده، وحسن توجيهه وإرشاده- علماً من أعلام الإسلام، وأبطال الجهاد، وقادة الأمة، ولذلك لا غرابة في أن تقام له حفلات التأبين في الديار الإسلامية المشرقية والمغربية، وأن تعنى صحف الشرق والغرب بذكر نعيه، والإشادة بمآثره في خدمة الإسلام والمسلمين.

وما كان عمرو موته موت واحد ولكنه بنيان قوم تهدَّما

ومن الكلمات البليغة التي كتبها الكتاب في رثاء السيد أحمد محمد الشريف والتنويه بجهاده كلمة الداعية الإسلامي الغيور الأستاذ محب الدين الخطيب، صاحب مجلة الفتح، والتي نشرها فيها في ع227، س7 (1351هـ/1933م).

**آثاره العلمية:**

لم يعرف الشيخ المجاهد أحمد الشريف السنوسي بآثاره المشهورة في وقائع الحرب الليبية الإيطالية، ونوازلها الشديدة، وأعداده لرؤساء الجهاد والمجاهدين، وحروبه الضارية ضد أعداء الله من المستعمرين الإيطاليين والإنجليز فحسب، بل عرفت له آثار قلميه في مجال التأليف والفكر يجب عدم إغفال ذكرها في هذه الترجمة ضمن تراجم أعلام ليبيا في القديم والحديث، فقد كان السيد أحمد الشريف كما قال الأمير شكيب أرسلان في تحليته: (سريع الخاطر، سيال القلم، لا يمل الكتابة أصلاً، وله عدة كتب)[3] نذكر من كتبه وتأليفه:

---

(1) حاضر العالم الإسلامي 2: 165، تاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا 321-328. ميلاد دولة ليبيا الحديثة 2: 851 874.

(2) ميلاد دولة ليبيا الحديثة 2: 850- 851 ، 874.

(3) حاضر العالم الإسلامي 2: 161.

1- **تاريخ السادة السنوسية وأخبار الأعيان:** ذكره الأمير شكيب أرسلان بهذا العنوان، وقال متحدثاً عن موضوعه هو (في تاريخ السادة السنوسية، وأخبار الأعيان من مريديهم، والمتصلين بهم) واستطرد فقال: (ينوي طبعه ونشره، فيكون أحسن كتاب لمعرفة أخبار السنوسيين)[1]. ومن أسف أن هذا الكتاب لم يطبع، كما أنه لم يدل على بقائه مخطوطاً.

2- **الدر الفريد الوهاج بالرحلة المنيرة من الجغبوب إلى التاج:** وسنعود إلى الحديث عن هذا الكتاب في فن الرحلة وعن طبيعة موضوعه، وأسلوبه بعد قليل.

3- **فهرست تراجم مشائخه، ومشاهير من اجتمع بهم من أهل المغرب**[2]: هكذا ورد العنوان، بينما اجتمع السيد أحمد الشريف بجماعات كثيرة من أهل المغرب، وأهل المشرق أيضا وهذا الفهرست -كما جاء في عنوانه- موظف لتراجم شيوخه وأساتذته الذين أخذ عنهم علمي الظاهر والباطن، وقد ذكرنا منهم في هذه الترجمة شيخه ووالده الشيخ محمد الشريف، وعمه السيد المهدي السنوسي، وشيخه أحمد الريفي والشيخ مصطفى المدني وجده وشيخه عمران بن بركة.

والفهرست أو هذا البرنامج حسب تسمية المغاربة والأندلسيين عمل علمي مفيد دون شك، ولو وصلنا بل لو وصل إلى الباحثين والدارسين لاستفدنا منه أسماء شيوخه الكثر الذين أخذ عنهم العلم في الجغبوب والكفرة، ممن تكونت بهم وبعلومهم ملكته العقلية، ووجدانه الديني والروحي، ولأمدنا منه أيضاً البرنامج العلمي الذي تلقى به تحصيله العلمي، وأسماء الكتب والمقررات التي أخذها عنهم، ولأفادنا أيضاً المزايا العقلية والنفسية في شخصيات أساتيذه وشيوخه، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن هذا الفهرست يفيدنا كما يفيد الدارسين من حيث رصد

(1) حاضر العالم الإسلامي 2: 161، وسمى في كتاب (دليل المؤلفين العرب الليبيين: 72 "الأنوار القدسية في تراجم السنوسيين" أو السادة السنوسية").

(2) دليل المؤلفين العرب الليبيين: 72.

أسماء مشاهير من اجتمع بهم السيد أحمد الشريف –على الأقل– من أهل المغرب من التوانسة والجزائريين والمغاربة والشناقطة وما استفاده منهم وما أفادهم به في الاجتماعات التي عقدها معهم.

**4– الفيوضات الربانية:**

ويظهر أن هذا الأثر من آثاره العلمية أثر من آثاره في التصوف أو علم الرقائق، وذكر المناقب والكرامات، أو أنه شرح لأذكار الطريقة السنوسية، وتفسير لتسابيحها وأورادها؛ فمن المعلوم أنه كما كانت للشيخ أحمد الشريف عناية بعلم الظاهر كانت له عناية مشابهة بعلم الباطن أو بعلم الأذواق.

**الدر الفريد الوهاج بالرحلة المنيرة من الجغبوب إلى التاج:**

هكذا وجدت العنوان مكتوباً على المخطوط المودع في المكتبة الظاهرية قديماً، والموجودة حالياً في مكتبة الأسد تحت رقم (8769) عام؛ وكتب تحت عنوانها "وضمنها رحلتان، أحداهما لجد المؤلف عمران بن بركة والمؤلف هو أحمد بن محمد الشريف بن محمد بن علي السنوسي الكبير، المتوفى سنة 1251هـ، الأعلام 1: 132[1].

أما السيد محمد الطيب الأشهب فقد ذكر للكتاب نفسه عنوانا آخر هو (السراج الوهاج في رحلة السيد المهدي من الجغبوب إلى التاج)[2].

وهذا الكتاب المنسوب لمترجمنا السيد أحمد الشريف السنوسي نسبة حقيقية، هو وصف للرحلة التي صحب فيها عمه الداعية، وزعيم الحركة السنوسية الثاني السيد محمد المهدي السنوسي من الجغبوب إلى مدينة التاج (الكفرة). قال الأستاذ الطيب الأشهب مؤرخاً زمن تأليف الكتاب وذاكرا إحدى تسمياته: (وفي طريقه إلى الكفرة، ألف السيد الشريف كتابه المسمى (السراج الوهاج في رحلة السيد المهدي من الجغبوب إلى التاج)[3] ثم أثنى على الكتاب بقوله: (وهو كتاب نفيس،

---

(1) مخطوط الدر الفريد الوهاج الورقة (1).

(2) برقة العربية: 250.

(3) م.ن: 250. المهدي السنوسي

يحوي أدق المعلومات، وفي شبه مذكرة عمومية لجميع ما يقع، وما تصل من أخباره، ويتناول فيه الكثير من سيرة جده السيد السنوسي الكبير، ولكنه مع الأسف لم يطبع)[1]. ومع اتفاقنا التام مع جميع ما ذكره الأستاذ الطيب الأشهب من انطباعات حول هذا الكتاب الذي ألفه السيد أحمد الشريف في أثناء الرحلة مع عمه من الجغبوب إلى التاج سنة (1319هـ/1901م)[2] إلا أننا نذكر بأن العنوان الآخر للكتاب هو ما وجدناه مكتوبا على المخطوط المذكور المودع في مكتبة الأسد أو الظاهرية بسوريا، ولسنا ندري من اختاره وكتبه، هل هو المؤلف نفسه، أو أحد النساخ الذين نسخوا الكتاب[3] وكتاب، بل مخطوط الكتاب (الدر الفريد الوهاج بالرحلة المنيرة من الجغبوب إلى التاج) الذي وقفنا عليه في المكتبة الأسدية، مكتوب في الغالب بالخط المغربي ويقع في اثنتي عشرة ومائة ورقة، بدايته قول المؤلف: (حمداً لمن جعل الظعن وصلة لجميع المقاصد، وخص بالأجرفيه من هو للخيرات قاصد)[4].

**وخاتمته:** (وكان الفراغ من تبييضه عشية يوم الاثنين ثمانية عشر ذي الحجة عام الثالث عشر بعد الثلاثمائة والألف من هجرة من له المجد والشرف، والحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى، انتهى بحمد الله تعالى، وحسن عونه الجميل، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه مجمع الكرم والتفضيل وكان الفراغ من ذلك يوم الخميس ثاني يوم صفر الخير سنة الثمانية عشر.

وقد بدأ المؤلف الكتاب بذكر عمه السيد محمد المهدي السنوسي الزعيم الثاني للدعوة السنوسية، فأثنى عليه ثناء كبيراً، دلّ على إعجابه به، واعتقاده فيه[5]، وأيد ذلك بجلب قصيدة عينية من نظم جده الشيخ عمران بن بركة، وبقصيدة دالية

---

(1) برقة العربية: 250..

(2) م.ن.

(3) ورد في المخطوط ما يفيد أن المؤلف كتب العنوان في المخطوط (الدر الفريد الوهاج).

(4) يراجع أصل المخطوط، وفي مكتبتي الخاصة مصورة منه.

(5) مخطوط الدر الفريد الوهاج: الورقة 2.

للشيخ حسن وفا، وبأخرى لوالده الشيخ السيد محمد الشريف، وجميعها في مدح هذا الخليفة الثاني للحركة السنوسية ويبدو أن المؤلف استراح لهذا الاستهلال لكتابه بالشعر، فأثبت قصيدة دالية أخرى من نظم جده المذكور عمران بن بركة في مدح الزعيم الأول للحركة السنوسية الشيخ محمد بن علي السنوسي، وهي قصيدة مطولة.

ثم ذكر تعليل ذلك وتبريره فقال: (فعنّ لي أن أتبرك بتقييد هذه الرحلة السنية، ذات البركات القدسية، فأثبت ما يسر الله لي إثباته)[1] ثم ذكر التسمية الحقيقية لعنوان كتاب رحلته فقال: (وسميتها الدر الفريد الوهاج، بالرحلة المنيرة من الجغبوب إلى التاج)[2]، وبذلك قطعت جهيزة قول كلّ خطيب، فيكون هذا العنوان من وضع المؤلف نفسه، وهو –على الراجح– بديل للعنوان السابق.

كما ذكر بعد ذلك أن الكتاب هذا ليس مقصوراً على رحلته مع عمه من الجغبوب إلى التاج (الكفرة) فحسب، بل ضم إليه أيضا ما وصل إليه من (بعض رحلة الأستاذ الجد الأكبر ذي السر الأنور) يشير بذلك إلى رحلة جدِّه لأمه الشيخ عمران بن بركة وأيضاً ما انتهى إليه من رحلة أستاذه العم ووالده من مسقط رأسيهما إلى الحجاز ثم إلى الجغبوب)[3].

والرحلة مكتوبة بالأسلوب السهل القريب من الأسلوب المباشر المتضمن ذكر الأوصاف والمناقب والخالي من التوشية والتزيين، والتخييل والتلوين، والمواضيع وما حفلت به من نصوص شعرية، وأحداث تاريخية، تعد –دون ريب– مصدرا مهماً من مصادر الحديث عن الحركة السنوسية وأعلامها، وجوانب من الحياة الفكرية والثقافية في ليبيا ورجالاتها في القرن التاسع عشر الميلادي، زيادة على أهمية هذه الرحلة في التأريخ لسيرة مؤلفها وكاتبها السيد أحمد الشريف– رحمه الله تعالى. والتأريخ لفن الرحلة وكتبه وكتابه في الأدب العربي الحديث في البلاد الليبية.

---

(1) يراجع أصل المخطوط.

(2) م.ن : الورقة 2، 3.

(3) مخطوط الدر الفريد الوهاج، الورقة: الورقة 2، 3.

# الجَهْبَذَةُ والجَهَابِذَةُ في العراق
# من القرن الثاني الهجري - الثامن الميلادي
# إلي القرن الرابع الهجري - العاشر الميلادي

د. ماهر عبد الغني دعوب
الجامعة الأسمرية- ليبيا

**مقدمة:**

إن دراسة التاريخ الاقتصادي لأي أمة يمثل جانباً حيوياً ومهماً من الخبرة التاريخية، وأساساً لفهم الكثير من نتاجها وتراثها، وهو على أهميته لم يلق الاهتمام الذي يستحقه نتيجة للحداثة النسبية لهذا الفرع من فروع البحث التاريخي، ونتيجة لاعتقاد الكثيرين . حتى في الغرب . بأن ليس لدى المسلمين ما يُدرس في هذه الناحية .

لقد انصرف المؤرخون القدامى في كتاباتهم إلى التركيز على الجوانب الدينية والسياسة والعسكرية خصوصاً في الأعمال الأولى التي كان محورها السيرة والمغازي والأنساب والطبقات دون أن تستطيع الأعمال التالية في الفتوح والتواريخ العامة سدّ القليل من الفراغ في هذا المجال، حيث كانت السلطة خلفاء وعمالاً، وقادة عسكريين، فضلاً عن الصراعات السياسية والقبلية هي ما تأخذ باهتمام المؤرخ وتغنيه بالتفاصيل الواسعة، ولكن هذا لا ينفي وجود بعض الإشارات الحضارية متعددة الجوانب، والتي منها الجانب الاقتصادي.

وإذا نظرنا إلى المصادر المؤلفة في المجال الاقتصادي والتي حاولت أن تعالج الخلل المنهجي وتسد النقص، ككتب الخراج والأموال، فهي على أهميتها ليس فيها ما يسد ثغرة دراسة التاريخ الاقتصادي الإسلامي، وذلك لانهماكها في مسائل يطغى فيها الفقه على التاريخ، وهي بالتالي تتمحور حول الضرائب وتوزيع الأموال وغيرها. على أن هذه الكتب تبقى المصدر الأساس للأبحاث الاقتصادية يدعمها بطبيعة الحال ما يرد من إشارات ومعطيات في كتب الأدب والجغرافيا والفتوح والفقه والتراجم والرحلات فضلاً عن القليل . بوجه عام . مما حوته المصادر التاريخية.

وعلى هذا أضحت الكتابة في الجانب المالي من التاريخ الإسلامي أمراً غاية في الصعوبة، ذلك أن نصيب دراسة النواحي المالية في المصادر التراثية الإسلامية كان أقل من غيره من المواضيع ذات الصبغة الاقتصادية كالتجارة والزراعة وغيرها. حتى وإن وجدت بعض الدراسات المتأخرة نسبياً والتي عالجت بعض الجوانب المالية كرسالة المقريزي في النقود، أو رسالته المشهورة "إغاثة الأمة بكشف الغمة" فهي تقدم مادة وثائقية أكثر منها مادة تاريخية. غير أن هذا لا ينفي وجود بعض الدراسات الحديثة الجادة التي حاولت أن تمس الجانب المالي، وتبدو أساليب البحث فيها جادة والتي سنثبتها في مظانّها.

**ماهية الجهبذة وتطورها التاريخي:**

**أولاً: ماهيّتها:**

**أ- الدلالة اللغوية**

الجهبذ لفظة فارسية[1]، أصلها كهبذ[2]، وهي تعني بالفارسية "الناقد الكبير"[3].

(1) انظر محمد عمارة: قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية, دار الشرق, بيروت, ط1، 1993، ص: 39.

(2) انظر عبد الرحيم صفى: منتهى الأرب في لغة العرب، طهران، 1977، جـ 1، ص: 208.

(3) البستاني: محيط المحيط، بيروت، 1869، ص 305.

وقد جاء في تاج العروس: "الجهبذ، الناقد الخبير بغوامض الأمور البارع العارف بطرق النقد[1]"، وذكر العالم النحوي المعروف "أبو سعيد السيرافي" بأن الجهبذ "الناقد العارف بجيد المال ورديئه"[2]، وقد ورد في القاموس المحيط، الجهبذ: "الناقد الخبير[3]".

**ب– المعنى الاصطلاحي**

اختلف مدلول مصطلح "الجهبذ" باختلاف الأزمنة والأمكنة[4]، وتغيّر بمرور الزمن حسب تطور وظائف من تُطلق عليه[5]. وبهذا فقد أخذ هذا اللفظ أكثر من معنى، فبعد أن كان في عهد الخلافة العباسية يعني الناقد الذي تحال إليه أموال الجهات والأعمال وتُستلف منه عند الحاجة جواري الكتّاب وأرزاقُ الرجالة، أصبح في عهد آخر وتحديداً في عصر دولة المماليك بمصر "الكاتب برسم الاستخراج(*) والقبض وكتب الوصولات وعمل المخازيم (**) والختمات (***) وتواليها[6] ".

(1) الزبيدي: تاج العروس في جواهر القاموس, المطبعة الخيرية, مصر, 1370هـ، جـ2، ص 558، وانظر كذلك : أحمد رضا : معجم متن اللغة، بيروت، 1957، م 1، ص 586.

(2) ذكر أبو سعيد ذلك في مناظرة جرت بينه وبين أبي بشر متى عالم المنطق في بغداد سنة 328 هـ / 939 م وكان موضوع المناظرة حول المفاضلة بين المنطق واللغة " انظر تفاصيل ذلك عند التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة, تصحيح وضبط وشرح خليل المنصور, دار الكتب العلمية, بيروت, 1977، جـ1، ص 108، 133.

(3) الفيروز آبادي : القاموس المحيط، ترتيب، الطاهر أحمد الزاوي، القاهرة، 1933، جـ 1، ص 382.

(4) انظر حبيب الزيات: الصيارفة في الإسلام، مجلة المشرق, العدد 35, لعام 1937، ص 491.

(5) انظر ابن مماتي: قوانين الدواوين، تحقيق عزيز سوريال عطية, مطبعة مصر, القاهرة, 1943, ص297، ص304.

(*) الاستخراج: التكشيف في المحاسبة المالية عن الأموال التي يتم إخفاؤها. انظر ابن عبد ربه : العقد الفريد, دار الجيل, بيروت, 1953، جـ2، ص161.

(**) المخازيم : نوع من الدفاتر، انظر الخفاجي: شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، تصحيح، محمد عبدالمنعم خفاجي، مصر، ط1، 1952، ص77.

(***) الختمة: خلاصة الحساب الشهري، كان يرفعه الجهبذ في شهر بالاستخراج والجمل والنفقات والحاصل الخوارزمي: مفاتيح العلوم، منشورات مكتبة الكليات الأزهرية, القاهرة, ط2, ص37.

(6) ابن مماتي : قوانين الدواوين، مصدر سابق, ص304.

### ج / المعنى المهني والوظيفي:

عدّ "السمعاني" الجهبذة مهنة بقوله[1]: "حرفة معروفة في نقد الذهب"، واعتبرها "القمي" وظيفة، فقد جاء قوله أنه[2]: "الرجل الذي يعينه أرباب الخراج ليتعهد أخذ أموال الخراج منهم، ويقوم عنهم بدفعها...وكان الرسم أن ينصّب أرباب الخراج في قم الجهبذ". ومن هنا يتبين أن الجهبذ كان عمله ضمن نطاق أساليب الجباية وهو أقرب إلى المتقبل(****) الذي أشار إليه أبو يوسف في كتابه الخراج[3].

أما دلالة المصطلح عند المحدثين، فقد ورد عند "غنيمة"[4]، "والبستاني"[5] بأن الجهبذ هو الشخص الذي يفحص قطع المسكوكات ليفصل الصالحة من الرديئة، أي ممتحن نقاد صيرفي. وأكد الزيات[6] وظيفته بأنه: "الخازن في الدواوين السلطانية العارف بتمييز الجيد من الرديء في النقود" وأوضح د.عمارة[7]، بأن الجهبذ هو الصيرفي الذي يمتهن الجهبذة، أما د.القوصي[8] فيري، "أن الجهبذة وظيفة مشتقة عن الصيرفة".

غير أن الدوري[9] يخالفهم في وجهة النظر فيقول: "ولما كان بعض هؤلاء الجهابذة مسلمين، يمكننا أن نفرض أن أعمالهم لم تكن من باب الصيرفة"، فهم

---

(1) السمعاني : الأنساب، تصحيح وتعليق عبدالرحمن بن يحي، حيدر آباد، الدكن، ط1، 1962، جـ3، ص434.

(2) القمي : تاريخ قم، مطبعة مجلس طهران, إيران, 1353, ص 149.

(****) المتقبل : عامل تستخدمه الدولة عند قيامها بجباية الخراج، انظر أبويوسف : الخراج، تحقيق د.إبراهيم البنا, المطبعة السلفية, القاهرة, ط2, 1352هـ, ص 108.

(3) نفس المصدر والصفحة .

(4) يوسف غنيمة : الجهبذة والجهابذة زمن العباسيين، ( مجلة غرفة وتجارة بغداد، 1942، ص 243 ).

(5) فؤاد أفرام البستاني : تمازج العناصر البشرية في بغداد العباسيين، ( مجلة المشرق, العدد 32, لعام 1934, ص 430).

(6) الزيات : الصيارفة في الإسلام، مرجع سابق, ص 491.

(7) د. محمد عمارة : قاموس المصطلحات الاقتصادية، مرجع سابق, ص 39.

(8) د. عطية القوصي : اليهود في ظل الحضارة الإسلامية، القاهرة، 2001، ص 92.

(9) الدوري : تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت, ط3, 1995, ص 185، 186.

بالتالي شخصيات لها كيانها وذاتها تجمع بين العمل الإداري والعمل التدقيقي المحاسبي.

أما دلالة المصطلح عند المستشرقين، فقد ورد عند "جروهمان"[1] بأنه: "الموظف الذي يزن العملة ويطالب الناس بأداء ما عليهم من الضرائب على أساس هذا الوزن المقدر" أي أنه موظف دولة، وعرفه كل من: متز[2]، وماسينيون[3]، ودوزي[4] على أنه صرّاف. أما "أمدروز"[5]، فيري معناها بأنه "كاتب مالي"، بينما عرفها فيشيل[6] بأنه صاحب مصرف. وفي مكان آخر عرفه بأنه تاجر. وعرّفها "بوسوورث"[7] بأنه "الوسيط المالي في جمع الضرائب". ويرى جواتياين بأنه: "صاحب البنك الذي يقوم مقام الصرّاف"[8].

وبذلك نلحظ جلياً تأثير الفكر الرأسمالي الشائع في أوروبا وغيرها حول مفهوم ودلالة مصطلح "جهبذ" عند المستشرقين، فهم لا يخرجون من كونه صرّافا، أو صاحب مصرف، أو محاسباً، وهي وجهة نظر يمينية "رأسمالية" في إطلاق التعريفات على مصطلحات الحضارة الإسلامية، وهذا بدوره راجع إلى تأثير المنهج الغربي في الدراسات الأدبية والإسلامية.

---

(1) أدولف جروهمان : أوراق البردي العربية، ترجمة عبدالعزيز الوالي وآخرين، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1974، السفر الثاني، ص 44.

(2) متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة عبدالهادي أبوريده, بيروت, ط4, 1967, جـ2، ص 280.

(3) Massignon : L'Influence de I' Islam au Moyen age sur La fandation et L'essor des Bangues Juives, B.I.F.D., 1935, P.5.

(4) Dozy, R.P.A, : Supplements aux Dictionnaires Arabes. I. Leyden. 1881. P.226.

(5) Amedroz, H, f : Tales of Official Life from The Tadhkira of Ibn Hamdun, J. R. A. S., 1908, P.432.

(6) Fischel, Waltar : Jews In The Economic And Political Life of Medieval Islam. London 1937, P.3.

(7) Bosworth, C. E : Abu Abdallah Al-Khwarazmi on The Technical Terms of The Secretary's Art, E.S.H.O., VOL II , 1959, P.26.

(8) Goitein : Evidnce on The Muslim Poll Tax from Non - Muslim Sources. J.E.S.H.O. vol. vI, part 3, 1963, P.295 .

ومن هذه الآراء نستطيع التوصل إلى أن الجهبذ، ومن خلال ما أُسند إليه من أعمال تجمع بين عمله الصيرفي "التدقيق في النقود" وعمله الوظيفي في دواوين السلطة نقول: إن الجهبذ كان في أول أمره صيرفياً، وحينما أضحى خبيراً في أمور النقد والصرف والعدّ والحساب والمبادلات وغيرها من الأمور الفنية أصبح "جهبذاً" أي متمكناً أمكن في تخصصه وأداء دوره، سواء داخل سلك مؤسسات الدولة، أم الشغل لحسابه الخاص. وهو مايؤيده ابن الأثير[1] من قوله: "صرافاً يتجهبذ في نقوده" فهو شخص واحد جمع بين العمل المالي والفني.

وبذلك إذا أردنا أن نسمي الأمور بمسمياتها نقول: كل جهبذ صيرفي، وليس كل صيرفي جهبذاً، فالصيرفي، نطاق عمله ينحصر في الأسواق وأداء الأعمال المصرفية والتجارية. أما الجهبذ فهو الصيرفي الذي يرقى بعمله إلى مستوى المسؤولية في مؤسسات الدولة فهو "الصيرفي الرسمي والخبير المالي الذي يسهم إلى حد كبير في تنظيم دواوين الدولة المالية[2]". وسمي بذلك لخدمته وكفاءته العالية في مجال الصيرفة والعد والحساب وأمور التدقيق والمبادلات.

**ثانياً / تطورها التاريخي**: تعد وظيفة "الجهبذ" من الوظائف القديمة جداً في الحضارات السابقة[3]، ومما يؤيد قدمها أن اسمها ليس بعربي، وإنما وفد إلى الحضارة الإسلامية من الأمة الفارسية. غير أن الدكتور العلي[4] لم يجد لها ذكراً في كتب التراث الإسلامي المؤلفة قبل القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، فلم ترد حسب قوله: "في الكتب المنسوبة إلى الولاة أو إلى الخلفاء الراشدين أو الأمويين، هذه الكتب التي وردت فيها كثير من التعابير المستعملة في الخراج، حيث لم ترد في كتابي الخراج لأبي يوسف القاضي أو ليحيي بن آدم أو في كتاب الأموال لابن سلام، أو فتوح البلدان للبلاذري".

---

(1) ابن الأثير : المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، القاهرة, 1939, جـ 1، ص 115.
(2) د. خولة عيسى : الرقابة الإدارية والمالية في الدولة العربية الإسلامية، بغداد، ط1، 2001، ص252.
(3) انظر الزيات : الصيارفة في الإسلام، مرجع سابق, ص 491.
(4) د. العلي : الخراج في العراق، بيت الحكمة, بغداد, 1983, ص 247.

لقد فات د.العلي أنها ذكرت في المصادر التراثية القديمة وأن المسلمين عرفوا الجهبذ بوصفه كاتب خراج منذ زمن معاوية، حيث جاء في قصيدة للشاعر: "سُليط بن لبيد بن عتبة النمري" يلوم فيها الخليفة معاوية 41-60هـ/661-680م لتقريبه الجهابذة إلى مجلسه وعدم تقريبه هو، يقول الشاعر في قصيدته (الوافر):

أتحقرني ولست لذاك أهلا وتدنى الأصغرين من الخوان

جهابذة وكتاباً وليسوا بفرسان الكريهة والطعان[1]

كذلك لم يتنبه د.العلي إلى أن مصطلح "الجهبذ" قد ورد في تلك المصادر القديمة بتسميات متعددة منها تسمية "نقاد" كما ذكر ذلك أبو عبيد[2]، وإما بتسمية سقنطار أو سقطري، أو القسطار[3] "حيث ورد هذا المصطلح مرادفاً لصيغة جهبذ وبخاصة في عهدي الخليفة عمر بن عبدالعزيز 99—101 هـ/717—719م، والخليفة العباسي المنصور 136—158 هـ/753-774م[4]. إلا أن مجال استعمالها كان محدوداً كما يبدو.

غير أن الذي يراه الباحث أن مصطلح الجهبذ ووظيفة الجهبذة قد عرفت في المجتمعات القديمة قبل الإسلام كمجتمع الحيرة، وقد اشتهرت بها بعض الأسر كأسرة "آل أبي دُلف" الذين كما يقول عنهم ابن رستة إنهم "كانوا جهابذة"[5]، وإن الخليفة العباسي المتوكل 232-247 هـ/846-861 م قال في حقهم إنهم "أشقاء دولة بني العباس"[6].

---

(1) الجهشياري : الوزراء والكتاب، تحقيق مصطفي السقا وآخرين، شركة مصطفي الحلبي, مصر, ط2, 1980, ص28.

(2) حيث ذكر أن الخليفة علي بن أبي طالب -ﷺ- كان يستعين بالنقاد في بعض القضايا المالية. انظر أبوعبيد : الأموال، تحقيق محمد حامد الفقي, دار الكتب العلمية, بيروت, 1979, ص 845.

(3) انظر ابن عبدالحكم : سيرة عمر بن عبدالعزيز، بيروت، 1967، ص 160، وانظر كذلك الثعالبي: فقه اللغة، المطبعة العمومية، القاهرة، 1318 هـ، ص 199.

(4) الأزدى : تاريخ الموصل، تحقيق، على حبيبه، القاهرة، 1967، ص 214، 215.

(5) ابن رسته: الأعلاق النفيسة، وضع حواشيه خليل منصور, دار الكتب العلمية, بيروت, ط1, 1988, ص178.

(6) د. سليمان خرابشة : إمارة بني دُلف في بلاد الجبل ودورهم في الدولة العباسية، المجلة العربية للعلوم الإنسانية, الكويت, العدد 82، لعام 2003, ص 51.

إن ذكر الجهبذ بوظيفته يرد في الكتب المؤلفة منذ أواسط القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، مما يدل على أن أهميته بدأت تظهر منذ ذلك الوقت حيث تبين المعلومات المتصلة به أنه يقوم بدور خاص في الجباية، وأن عمله يجعله ذا علاقة بالعملة ودار الضرب(1). يروي التنوخي(2) روايتين يبين فيهما وظائف الجهبذ في دار السلطان وغيرها. يقول في الرواية الأولى: "وفي ضفاف الدار ومجالسها جهابذة بين أيديهم الأموال والتخوت والشواهين(*)، يقبضون ويقبّضون" وفي الرواية الثانية يقول التنوخي(3): "إنه كان لسليمان بن وهب" وزير الخليفة المعتمد 256-279هـ/869-892م وابنه عبيد الله جهبذ خاص يدعى "ليثا" وكانا يودعان نقودهما عنده، ولما عزل سليمان من الوزارة وقبض على ليث ليصادر ما عنده من أموال لبيت وهب اكتشفوا في داره ثمانين ألف دينار ذكر أنه حصلها من التجارة ".

ونتبين من هذين النصين الآتي:-

1) بهما وصف دقيق للعمل الحسابي المالي والصيرفي وما يقوم به الجهابذة من أعمال في دواوين الدولة.
2) مكان وإدارة أعمال جهابذة الدولة تكون في ركن من أركان القصر الخلافي.
3) لهم أدوات تتعلق بصميم عملهم من أنواع الموازين التي يزنون بها النقود ليتعرّفوا جيّدها من رديئها.
4) يقومون بصرف أرزاق الموظفين في سلك الدولة.
5) يقبضون الأموال الآتية للدولة من جهاتها كالخراج والصدقات وغيرها.

---

(1) انظر د. العلي : الخراج في العراق، مرجع سابق، ص 248.

(2) التنوخي : الفرج بعد الشدة, وضع حواشيه خليل عمران المنصور, دار الكتب العلمية, بيروت, 2001، جـ 3، ص 317، 318.

(*) الشواهين : كانت من الموازين التي تستعمل في الصفقات التجارية التي تستثمر بها عادةً أموال على قدر كبير من الضخامة. انظر طارق عبدالهادي العاني : الموازين، ( مجلة آفاق عربية، السنة الرابعة، العدد 10، حزيران، 1979، ص117) .

(3) التنوخي: نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق عبود الشالجي, دار صادر, بيروت, 1997, جـ 8، ص 57.

6) كما يبين النص التالي أن الأمر قد تطور بالجهابذة في العصر العباسي الثاني من مجرد موظفين ماليين وصيارفة كبار إلى أعمال أخرى تتعلق بالبيع والشراء، فوظفوا رءوس أموالهم في التجارة التي درت عليهم الربح الوفير.

لقد ارتفع شأن الجهابذة في العصر العباسي عند رجال الدولة[1]وذلك نتيجة ما يملكون من أموال، وبلغ من أهميتهم بأن أضحت وظيفة "الجهبذة" في القرن 4هـ/10م من الوظائف المهمة التي حرص الخلفاء العباسيون على اختيار الأكفاء لها، شأنهم في ذلك شأن أرباب وظائف الدولة الكبرى، ويظهر ذلك من العهد الذي كتبه الخليفة العباسي "المطيع" 334-363هـ/945-973م. إلى أبي ثعلب بن ناصر الدولة الحمداني حيث يوصيه فيه بأن يختار "للخراج والأعشار والضياع والجهبذة والصرف والجوالى[*] ذوي الغناء والكفاية وأهل النصيحة والأمانة ومن يوثق بدينه ويسكن إلى أمانته[2]".

وهكذا يتضح أن "الجهبذة" بدأت صغيرة، حيث تفرعت عن وظيفة "الصيرفة"، ثم ارتقت بنفسها بعد أن اكتسبت الخبرة ودخل أصحابها سلك الدولة موظفي خراج وصرافين رسميين، ثم ارتقى بهم سلم التجارب فوظفوا أموالهم في التجارة التي درت عليهم الربح الوفير، فأسسوا البيوت المالية الكبيرة[3]، التي تعمل لحساب الخلفاء والوزراء، فكانت تودع عندهم الأموال، وكانوا يشرفون على الحسابات الخاصة لرجال الدولة، وكانوا أحيانا يقدمون الأموال اللازمة للخلافة لإقالتها من عثرتها، لذا فقد اختص بهذا العمل أناس محدودون أضحوا محط اهتمام كبار رجال الدولة وأمرائها.

---

(1) انظر عبدالمنعم الشحات : المصادرات في العصر العباسي الثاني، رسالة ماجستير غير مطبوعة نوقشت في قسم التاريخ، كلية الآداب، طنطا، 1996، ص 191.

(*) الجوالي : جمع جالية، وهم الذين جلوا عن أوطانهم وتركوا ممتلكاتهم فصادرتها الدولة تحت بند أموال الجوالي، انظر الخوارزمي : مفاتيح العلوم، مصدر سابق, ص40.

(2) د. محمد جمال الدين سرور : تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق، مطبعة دار الفكر العربي، القاهرة، 1965، ص120.

(3) انظر د. عطية القوصي: اليهود في ظل الحضارة الإسلامية، مرجع سابق, ص94.

**ثالثاً: ممتهنوها:**

لقد امتهن هذه الوظيفة قديماً كما ذكر ابن رستة[1] أسرة "أبي دُلف" التي كانت تسكن الحيرة بالعراق. ومع ظهور الدول الإسلامية المتعاقبة اشتهر بأداء هذه الوظيفة أشخاص مسلمون[2]، وآخرون من أهل الملل والديانات الأخرى كاليهود، والنصارى، والمجوس.

ولعل اشتهار هذه الطوائف بها يأتي أولاً؛ من كون أن الإسلام دين تسامح يستوعب جميع النحل وتتعايش معه كل الأقليات. ثانياً؛ ولكي تبين هذه الأقلية وجودها وأنها عضو فاعل في المجتمع الإسلامي لابد لها من وجود تخصص تكون دراية المسلمين فيه غير كافية فيثبتوا ذاتهم ومكانتهم.

إن الموقف الشرعي من أهل الذمة عبر عنه الفقيه الأوزاعي[3] بقوله: "إنهم ليسوا بعبيد ولكنهم أحرار أهل ذمة". ومن هذا المنطلق أُخذ في التعامل مع أهل الذمة باعتبارهم أشخاصاً يمكن الاستفادة من خبراتهم في المجالات التي يتقنونها. ولعل كتب التاريخ والتراث مليئة بالروايات والحوادث التي تبين مكانة أهل الذمة في ظل الحضارة الإسلامية.

غير أن أرقى ما وصل إليه أهل الذمة من تولي ناصية الأمور المالية في الدولة الإسلامية كان في مطلع القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، حيث نجد الوزير ابن مقلة حينما تولى الوزارة سنة 316هـ/928م "أجلس إبراهيم بن أيوب النصراني كاتب علي بن عيسى بين يديه على رسمه وأقره على ديوان الجهبذة[4]"، وهو يعد أول من تولى رئاسة هذا الديوان.

---

(1) انظر ابن رسته : الأعلاق النفيسة، مصدر سابق, ص 178.

(2) انظر المبرد : الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف, شرح المرصفي, القاهرة, 1937، جـ1، ص169 ،170، وانظر كذلك الصابي : تاريخ الوزراء, تحقيق عبد الستار فراج, دار الآفاق العربية, مصر 2003، ص224.

(3) نقلاً عن فاروق عمر : العباسيون الأوائل، بيروت، 1970، جـ 2، ص 167.

(4) عريب بن سعد: صلة تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم, دار المعارف, القاهرة, ط3, د.ت, ص118.

وتوالى الجهابذة المسيحيون واليهود على رئاسته من بعده، فقد تولاه منهم: إبراهيم بن يوحنا، وسهل بن ناظر، وإسرائيل بن صالح، وصالح بن نظير، ونقولا ابن أندرونا، ومركور بن شنودة[1] وتولاه من اليهود في ولاية الوزير ابن الفرات، هارون بن عمران ويوسف بن فنحاس[2]. لذا غلب على سوق الصرف والتدقيق الجهابذة اليهود وغيرهم[3].

**أعمال الجهابذة الإدارية والمالية:**

أ / أعمالهم الإدارية والمالية:

إن المهام الإدارية التي يقوم بها الجهابذة في دواوين السلطة كثيرة[4]؛ لأن الدواوين في الدولة العباسية لم تصل إلى المرحلة التي انفردت فيها اختصاصات كل منها بوضوح، وتميزت بدقة عن اختصاصات غيرها، وإن كانت الخطوط العامة لأعمال كل منها يمكن ملاحظتها وتتبعها إلى حد كبير، وهذا يعني أن التداخل في أعمال الدواوين كان حاصلاً، ويزداد هذا التداخل في الدواوين المالية حتى تصبح أكثر تعقيداً من بقية الدواوين الإدارية المركزية[5].

لذا فإن الحاجة ظهرت ملحة إلى وجود من يقوم بتدقيق المسائل المالية، وتصنيف الوثائق، وضبط الأمور الفنية، وقد أوضح الصابي[6] ماهيّة عمل "الجهبذ" في هذه الدواوين بقوله: "يقوم الجهبذ باستيفاء وزن المال على تمامه، واستجادة نقده

(1) Fischel: Jews In The Economic And Political Life of Medieval Islam, P.5.

(2) الصابي : تاريخ الوزراء، مصدر سابق, ص 90.

(3) انظر أندرية ميكيل : جغرافية دار الإسلام البشرية، ترجمة إبراهيم خوري، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1955، جـ4، القسم الأول والثاني، ص155، وانظر كذلك د. عطية القوصي : اليهود في ظل الحضارة الإسلامية ، مرجع سابق, ص 95.

(4) انظر متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، مرجع سابق, جـ1، ص 280.

(5) انظر حسام السامرائي: المؤسسات الإدارية في الدولة العباسية، مكتبة دار الفتح، دمشق، 1971، ص193.

(6) الصابي : الرسائل، نقحه وعلق عليه الأمير شكيب أرسلان، المطبعة العثمانية، بيروت، 1898، جـ1، ص111، وانظر كذلك ابن الأثير : المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، مصدر سابق, جـ1، ص 225، 226.

على عياره، واستعمال الصحة في قبض ما يقبضون وإطلاق ما يطلقون"، ومن هذه الدواوين التي كان للجهابذة فيها دور الآتي:-

**أولاً / دور الجهابذة في ديوان الخراج:**

يعد ديوان الخراج من أهم دواوين الدولة المالية، فهو المصدر الأساس لميزانية الدولة، وقد حدد الماوردي نوع الضريبة التي تدخله والتي وجب على الجهبذ المعرفة بها، فعلى ضوئها يتم استيفاؤها ممن وجبت عليهم وتتمثل في:-

1) مساحة الجريب(*) المحدد بموجب الذراع المقرر استعمالها.
2) مقدار الدرهم المحدد دفعه، وهنا يحتاج إلى معرفة وزنه ونقده.
3) مقدار الكيل الذي تستوفى بموجبه الغلة[1].

وقد بيّن أبو حيان التوحيدي[2] أهمية الدور الذي أداه "الجهبذ" في استيفاء الأموال وإثباتها بقوله: "إن مال الفيء لا يصح في بيت المال إلاّ بين مستخرج وجهبذ". وقد أوضح القمى كذلك المهام التفصيلية التي وجب على الجهبذ اتباعها في تنظيم أمور هذا الديوان، وقد اعتمد في ذلك على العهد الذي كان الخليفة المقتدر 295-320هـ/907-932م قد بعث به لأحد جهابذة "قم"(*) والذي خصص فيه واجبات الجهبذ التي عليه القيام بها منها " ... تجرى عليه يديه أموال الكورة التي نُصب عليها جهبذاً للسنة الخراجية وبقايا ما قبلها، وما يجب في ذلك من الكسور والكفاية اللذين جرى الرسم بهما ... على أن يكون المرجع في أمره والمعوّل عليه ما يصير في قبضه، ويجب فيه من الكسور إلى ما يرفع به كاتب الروز

(*) الجريب : إحدي وحدات قياس المساحة ويساوي 1592 مترا. انظر : هنتس : المكاييل والأوزان الإسلامية, ترجمة د. كامل العسلى, الجامعة الأردنية, ط2, 2001, ص96.

(1) انظر الماوردي : الأحكام السلطانية، تحقيق وتعليق د.عبدالرحمن عميرة, دار الاعتصام, القاهرة 1955, ص 215.

(2) أبوحيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة, تصحيح وضبط وشرح, خليل المنصور, دار الكتب العلمية, بيروت, 1997، جـ 1، ص 133.

(*) قم : مدينة إسلامية بين أصبهان وساوة، انظر الحموي : معجم البلدان, تحقيق فريد عبدالعزيز الجندي, دار الكتب العلمية, بيروت, ط1, 1995، جـ 4، ص 452.

نامجة[**] بقم الروزنامجات إلى الديوان من مال الاستخراج ويدفع به البراءة إلى المؤدين له، وفي سائر الأموال، وما يكتب به المخازيم في كل يوم، وفي حق الجهبذة إلى ما ينطق به العقد عليه... وفي النفقات إلى ما ينفذ إليه من الصكاك من فلان العامل إلى ذلك..."[1]. وجاء في النسخة الثانية من الكتاب الذي أورده القمى[2] في تاريخه"... وأقرّ للمؤدين وأهل الخراج على الرسوم والعادات الصحيحة التي كانت جارية ومشهورة ومعروفة بينهم من قبيل أداء الخراج والكسور وكناية السلطان وأجرة الجهبذ، وعقد الوزن على عادة العمال الساهين... بل اصرف ما أخذته من أرباب الخراج لحق الجهبذ والوزن والوزّان بحيث يفي بها ويُزاد عليها"، ثم ذكر القمى[3]:"... إني وجدت دستوراً ناطقاً في مقدار منافع الجهبذ... بحيث يبلغ نصيبه من كل ألف دينار إلى تسعة دنانير ودانقة دينار".

إن الدراسة التحليلية لهذه النصوص توضح الآتي:

إن مهام الجهبذ في ديوان الخراج تبدأ بتقدير الضريبة بشكل دقيق على كل أرض مشمولة بذلك، وهو أمر يتطلب من الجهبذ أن يكون ملماً بطرق الجباية، لا سيما وأن المعاملات فيها لم تكن على نمط معين، بل اتخذت أنماطاً متعددة من حيث نوعية المال الذي يُدفع ضريبة، فقد تكون وفق نظام المساحة إذا كانت الأرض خراجية مما يلزم إثبات مساحتها، أو تكون وفق نظام المقاسمة فتكون على الزرع دون المساحة. وفي هذه الحالة يتأخر النظر فيها لحين إدراك الغلات، وترفع مقادير الكيول إلى الديوان لتستوفي المقاسمة على موجبها.

كذلك تبين لنا نصوص القمى، أن الواجب على الجهبذ عمله تسلم الوارد من الخراج والموارد الأخرى، ويساعده في عمله "كاتب خاص، وعليه كذلك أن

---

(**) الروزنامج : لفظ فارسي، معناه السجل اليومي. انظر الخوارزمي : مفاتيح العلوم، ص36، وانظر كذلك المقريزي : إغاثة الأمة بكشف الغمة, تحقيق بدر الدين السباعي, دار ابن الوليد, حمص, سوريا, د.ت، ص 20.

(1) القمى : تاريخ قم، مصدر سابق, ص 149، 150.

(2) المصدر نفسه، ص 151.

(3) المصدر نفسه, ص 154.

يقدم قائمة خاصة بالدخل اليومي، وتقابل قوائمه بقوائم كاتبه، ثم تقابل "البراءات" "والوصولات" التي يصدرها بسجل الوارد. وكان على الجهبذ أن يعمل حساباً شهرياً بالدخل يدعى "الختمة"، وحساباً سنوياً يسمى "الختمة الجامعة".

والخلاصة أن أهم واجبات الجهبذ من خلال ما أوردته نصوص القمى، والتي أكدها ابن قدامه هو: التأكد من وصول الواردات بكاملها إلى الديوان، ويتسلم بدل خدماته أجوراً من الضرائب المجبيّة تدعى "حق الجهبذة"، يحدد مقدارها بـ1% عن كل ألف دينار يجبى[1]. وبذلك ينطبق على عمل الجهبذ هذا تعريف ابن مماتى[2] عليه بقوله: "كاتب برسم استخراج المال وقبضه وكَتْبِ الوصولات به، وعليه عمل المخازيم والروزنامجات والختمات وتواليها، ويطالب بما يقبضه ويخرج ما يرفعه من الحساب اللازم له".

كذلك من المعاملات التي كانت تجرى في ديوان الخراج والتي تخضع لإشراف الجهابذة "الطسوق"، وهي الوظائف التي توضع على أصناف الزروع لكل جريب، فتكون بمثابة الأجرة[3]، الأمر الذي يتطلب من الجهبذ معرفة مساحة كل أرض ومقدار المال المقرر على طسق الجريب فيها، وكانت هذه المعلومات تقدم إلى الجهبذ عن طريق "المساح" الذي يرفعها بدوره إلى الجهبذ بموجب جرائد "قوائم" خاصة أعدت لهذا الغرض[4].

كذلك من بين المهام التي يكلف الجهبذ بإعدادها في ديوان الخراج، إعداد بيانات حسابية على شكل تقارير تقدّم خلال مدة زمنية محددة ومن هذه البيانات:-

---

(1) القمي : تاريخ قم, مصدر سابق، ص150, وانظر كذلك ابن قدامه : الكتابة وصناعة الخراج, تحقيق د. محمد حسين الزبيدى, دار الحرية للطباعة, بغداد, 1981، ص 54.

(2) ابن مماتي : قوانين الدواوين, مصدر سابق، ص 304.

(3) انظر الخوارزمي : مفاتيح العلوم، مصدر سابق, ص 40.

(4) انظر الماوردي : الأحكام السلطانية، مصدر سابق, ص 207.

1) الروزنامج: وهي حساب إجمالي يومي[1]، يبين فيه الجهبذ تفصيلياً مقدار المبالغ المقبوضة من جهة والمدفوعة منها في أوجه النفقات المختلفة من جهة أخرى[2].

2) الختمة: وهي "الكتاب الذي يرفعه الجهبذ في كل شهر بالاستخراج والجمل والنفقات والحاصل[*] كأنه يختم الشهر به"[3]، ويهدف هذا التقرير إلى بيان الإيرادات النقدية الواردة إلى الديوان مفصلة حسب الجهات الواردة منها، وعلى حسب أنواعها، ويميز التقرير بين أصول الأموال وهي المقررة أصلاً على الجهات، والمضاف؛ وهي أبواب المال التي ترد من جهات لم يكن مقدراً أن ترد منها، وإجمالي أصول الأموال والمضاف يمثل جميع الإيرادات النقدية التي وصلت إلى الديوان. ثم يبين التقرير بعد ذلك استخدامات هذه الأموال، وتسمى "خصوم الأموال" وهي لابد أن توضح في التقرير بالتفصيل. والفرق بين أصول الأموال وخصومها يطلق عليه "الحاصل" وهو الرصيد النقدي الموجود فعلاً في الديوان[4].

3) الختمة الجامعة: "وهي تقرير قاصر على ما يرد إلى بيت المال من العين من سائر الأموال ويعد عن سنة"[5]، وطريقة إعداده، أنه إذا مضت على مباشرة الجهبذ مدة لا تتجاوز أحد عشر شهراً، نظّم حساباً سماه الكُتّاب في مصالحهم الختمة الجامعة، يشرح في صدرها الجهبذ ما مثاله بعد البسملة: "ختمة بمبلغ المستخرج والمجرى من أموال الجهات لاستقبال كذا وإلى آخر كذا -أي يذكر بداية المدة ونهايتها المعدة عنها الختمة-، ويذكر أسماء المباشرين فيقول: بولاية فلان، ونظر

---

(1) See: Cahen, Glaude: Contribution àl'étude des Impots Dans L'Egypte Medievale, J.E.S.H.O vol. v, part III, 1962, P. 250-251.

(2) انظر القمى : تاريخ قم، مصدر سابق, ص 150.

(*) الحاصل : ما يكون في بيت المال أو على العامل. الخوارزمي : مفاتيح العلوم، مصدر سابق, ص40.

(3) المصدر نفسه، ص 37.

(4) انظر محمود المرسي لاشين : التنظيم المحاسبي للأموال العامة في الدولة الإسلامية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1977، ص 281.

(5) الخوارزمي : مفاتيح العلوم, مصدر سابق، ص 37.

فلان، ومشارفة فلان، وكتابة فلان، أي أنه يذكر أسماء العاملين في الديوان وقت إعداد الختمة، ويعقد في صدرها جملة على ما استخرجه في تلك المدة وأجراه من أصول الأموال، يفصّل ذلك بسنيه ويشرحه بجهاته وأسماء أربابه وتواريخ محضره ومجراه إلى نهاية ذلك ثم يقول: وأضيف إلى ذلك ما وجبت إضافته، يبدأ بالحاصل المسوق إلى آخر المدة التي قبلها -رصيد أول المدة-، ثم يذكر ما لعله استخرجه من الجهات التي ترد في باب المضاف، وما ورد من أثمان المبيعات والمصالحات، وما لعله اقترضه، وما لعله حصل من المواريث الحشرية والتأديبات -الغرامات-، وما لعله اعتدّ به لمعاملة أخرى ونقل إليه وغير ذلك من أبواب المضاف على اختلافها ثم يفذلك على الأصل والإضافة -أي يجمع كل ما سبق ذكره من أصول الأموال وما أضيف إليها ابتداء بإيرادات السنة، ثم رصيد أول المدة إلى الإضافات التي ذكرها- وهذا يمثل جميع الموارد النقدية المتاحة في بيت المال، ثم يجهز سجلات النفقات على حسب تواريخها، ثم يشرع في الخصم فيبدأ بما حمله إلى السلطان، ويذكر مَن حمله وتسلّمه، ثم يذكر ما نقل إلى خزانة السلطان الخاصة ويستشهد فيه برجعاته -أي بما وصل لبيت المال من الخزانة الخاصة يفيد وصول الأموال إليها- وما نقله إلى البيوت والعمائر بمقتضى استدعاءات هذه الجهات ووصولات مباشريها ويذكر أرباب الجامكيات والرواتب والصلات بمقتضى الاستئمارات والتواقيع السلطانية -أي يذكر الحمل بتواريخه ورسائله واسم من حمل على يده والمنقول كذلك والمصروف بأسماء أربابه وتواريخه- ثم يسوق إلى التحصيل إن انفرد له حاصل، وإلا فيقول في آخرها: ولم يبق حاصل فنذكره"[1].

(1) النويري : نهاية الأرب في فنون الأدب, تحقيق أحمد كمال زكي, الهيئة المصرية العامة للكتاب، جـ 8، ص 275 وما بعدها.

والذي يلاحظ على إعداد الختمة الجامعة، التفصيل في الإعداد، أي تفصيل المبالغ المستخرجة، المتسلمة والمدفوعة، أي مجمل ما تم استحصاله من الضرائب، ومجمل النفقات للمنطقة المسؤول عنها هذا الجهبذ.

لقد ترك الجهابذة في ديوان الخراج أثراً كبيراً في التوثيق المالي، وفي التدقيق وبيان سلامة التقارير المالية التي ترفع إلى الديوان، ولضبط ذلك استخدموا عدداً من السجلات منها:-

**أ- سجلات البراءة:**

وهي "الحجج التي يبذلها الجهبذ أو الخازن للمؤدي بما يؤدي إليه"[(1)]، وهذا يماثل إيصال السداد الذي يحصل عليه من يسدد مبلغاً من الضريبة المفروضة عليه أو غير ذلك، ويلاحظ من نص الخوارزمي السابق أنه ذكر الجهبذ، وهو الشخص الذي يحصل على الضرائب المسددة نقداً، ثم ذكر بعد ذلك الخازن وهو من يحصل على قيمة الضريبة عيناً[(2)].

يعد هذا السجل بمثابة الحجج أو الإيصالات التي يقدمها الجهبذ لدافعي الضرائب يثبت فيها صحة دفع المبلغ المطلوب وتسلمه، ويدوّن فيها اسم الشخص دافع الضريبة، وتاريخ ذلك باليوم والشهر والسنة، "وزيادة في التوثيق كان يثبت فيها شهادة الشهود"[(3)] سواء أكانوا من بين الموظفين أو من غيرهم.

وتضمنت الأوراق البردية العربية المحفوظة في "اللوفر" وثيقة تتضمن براءة خراج يعود تاريخها إلى شوال من عام 156هـ/772م، وردت فيها معلومات تفصيلية تتضمن موقع الأرض الزراعية المدفوع عنها ضريبة الخراج، ومقدار المبلغ المطلوب، واسم دافع الضريبة، ومتسلمها. ووثّقت هذه الوثيقة بشهادة ثلاثة شهود[(4)].

---

(1) الخوارزمي : مفاتيح العلوم، مصدر سابق, ص 38.

(2) انظر محمود المرسي لاشين: التنظيم المحاسبي للأموال العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق, ص 214.

(3) David - weill, Jean: Papyrus Arabes Du Louvre, J.E.S.H. O vol. xiv, part I, 1971, P. 12 – 13.

(4) Iden .

**ب- التأريج[1]:**

وهي عبارة عن سجلات يدوّن فيها الجهبذ أسماء جميع الأشخاص الذين لهم علاقة بديوان الخراج، وما يترتب عليهم من دفع ضرائب، وتثبت فيها الأراضي مع ذكر طبيعتها ومواصفاتها وموقعها ومساحتها ومقدار الأموال المدفوعة عنها إلى الديوان لتيسير أمر الرجوع إلى هذه المعلومات عند التدقيق المالي. ولما كان تسلم المبالغ الضريبية لا يتم دفعة واحدة؛ بل بشكل دفعات[2]، كان على الجهبذ بوصفه المسؤول المالي عن هذه الجبايات المقررة للسنة التي نُصّب فيها والسنة التي قبلها، أن يمسك بسجل التأريخ ليدون فيه أسماء دافعي الضرائب مع بيان ما يدفعه كل منهم[3]، مقابل اسمه، مرتبا ذلك ترتيباً جغرافيا[4]، أي: حسب المناطق. ثم يورد المجموع أسفل كل عمود من الأرقام[5].

وللجهابذة علامات مميزة يضعونها إزاء الأسماء لتسهيل عملية التدقيق المالي لهذه السجلات منها:

- وضع خط مقابل الاسم، للدلالة على دفع الضريبة.
- وضع نقطة سميكة، للدلالة على أن هذا الحساب روجع في دفتر الحسابات اليومية[6].

(1) قال ابن منظور: "والتأريج والإراجة شيء من كتب أصحاب الدواوين، ونقل عن التهذيب: والأوارجة من كتب أصحاب الدواوين في الخراج ونحوه، ويقال: هذا كتاب التأريج". انظر مادة (أرج) في اللسان.

(2) انظر الخوارزمي : مفاتيح العلوم، مصدر سابق, ص 37.

(3) نفس المصدر والصفحة.

(4) انظر جروهمان : أوراق البردي العربية, ترجمة عبدالعزيز الوالى وآخرين, دار الكتب المصرية, القاهرة, 1974، السفر الرابع، ص 116.

(5) المرجع نفسه، السفر الرابع، ص 137.

(6) جروهمان : أوراق البردي العربية, مرجع سابق، السفر الرابع، ص 139.

**ج– العريضة:**

وهي سجل شبيه بالتأريج يمسكه الجهبذ، إلا أنها تتميز عنه بتنظيم البيانات الخاصة بأصول الأموال والمستخرجة منها، وبيان فضل ما بينهما[1]، وقد أوضح الخوارزمي كيفية التنسيق بين الأبواب الثلاثة التي تتضمنها العريضة، فخصص الباب الأول فيها للأصل، أي كمية الأموال الواجب استحصالها، وجعل الباب الثاني للاستخراج وبيّن فيه مقدار الأموال المدفوعة فعلاً للجهبذ: أما الباب الثالث فهو لبيان "الفضل ما بينهما" أي المبالغ المتبقية من أصل مقدار الأصل والتي بقيت بذمة دافعي الضريبة "أصحاب الأراضي".

وتوضع هذه الأبواب الثلاثة في السطر الأول من العريضة، ثم تدوّن في السطور التالية التفصيلات الخاصة بكل باب منها، وتثبت البيانات المتعلقة بها إزاء الباب الخاص بها، ثم تثبت جملة مبالغ كل باب تحته[2]. وهنا تأتي المرحلة النهائية من عمل الجهبذ في هذا الديوان وهي مهمة إيصال الأموال التي بقيت في حوزته إلى بيت المال المركزي بالعاصمة بغداد، ويتعهد الجهبذ بألا يستقطع منها أية نفقات أو أجور، سواء تلك التي تتعلق بنقله مثل أجرة الدواب، أو المبالغ المصروفة على البدر التي توضع فيها الأموال ونفقات الطريق لكل من الرسول والكاتب المكلفين بحمل الأموال إلى بيت المال المركزي[3].

---

(1) انظر الخوارزمي : مفاتيح العلوم, مصدر سابق، ص 37.

(2) انظر المصدر نفسه، ص 37.

(3) انظر المصدر نفسه، ص 154، وانظر كذلك :

Lambton, Ann K. S. An Account of The Tarikhi Qumm, B.S.O.A. S vol. XII parts 3, 4, 1948, p. 595.

**ثانياً / دور الجهابذة في ديوان بيت المال:**

لخبرة الجهبذ وكفاءته في تدبير الشؤون المالية استعان به ديوان بيت المال في "تنظيم ما يدخل إليه من أموال مقررة، وإثباتها بجملة أبواب خاصة بالإيرادات والنفقات"[1].

لقد كانت الأعباء الملقاة على كاهل الجهبذ في ديوان بيت المال جسيمة فكانت تقع عليه مهمة تقويم النقود الواردة من جباتها، والقيام بتحويل المبالغ الواردة إلى هذا الديوان من الدراهم إلى الدنانير وبالعكس[2]، تبعاً للظروف الاقتصادية السائدة، إذ إن هناك فترات كان استعمال الدرهم فيها أكثر شيوعاً من استعمال الدنانير وبالعكس، كما يلاحظ ذلك في العراق[3].

لقد استعان بيت المال بالجهبذ منذ وقت مبكر، فقد ذكر أبو عبيد[4]، أن أموالاً وصلت للخليفة علي بن أبي طالب – ﷺ – " فأقعد بين يديه الوُزَّانَ والنُّقَّاد فكوّم كومة من ذهب وكومة من فضة " لينظرا فيها.

كان الجهبذ في هذا الديوان هو الذي يتولى أمر تسلم المبالغ الواردة للديوان، وهي إما أن تكون بشكل أموالٍ نقدية كما أشار إلى ذلك التنوخي[5]، بقوله: تمت إحالة مبلغ أربعين ألف درهم إلى الجهبذ في خلافة المطيع لتحسب من ضمن إيرادات الموصل، وقد تكون هذه الأموال محررة بواسطة سفاتج، فالجهبذ هو الذي يتولى أمر صرفها[6].

---

(1) ابن قدامة : الخراج وصناعة الكتابة، مصدر سابق, ص 55.

(2) انظر يوسف غنيمة : الجهبذة والجهابذة زمن العباسيين، مجلة غرفة وتجارة بغداد, 1942, ص 246.

(3) انظر الدوري : تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت, ط3, 1995, ص 208، 209.

(4) أبو عبيد : الأموال، ص 840، وانظر التنوخي : نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، جـ1، ص 72 ، 73.

(5) التنوخي : نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، جـ1، ص 72، 73.

(6) Fishel : Jews in The Economic and Political Life of Medieval Islam, P. 577.

أما المعاملات الخاصة بالنفقات، فقد أشار "العسكري[1] إلى معاملة بعشرة آلاف درهم أمر الخليفة المنصور 136-158هـ/753-774م بصرفها، كذلك أشار المسعودي[2] إلى أن الخليفة المهدي أمر جهبذ ديوان بيت المال بدفع أرزاق أحد القضاة.

لقد كان جهبذ بيت المال منظماً في عمله، فقد كان له سجل خاص يدوّن فيه جميع المعاملات الجارية بين يديه، والخاصة بالأموال المقبوضة والمدفوعة، وقد أشار مسكويه[3] إلى هذه السجلات حيث بيّن فيها الجهبذ تفصيلياً كافة الأموال التي تم قبضها والبراءات التي منحت بموجبها، والأبواب الخاصة التي أفردها لوجوه الصرف المختلفة.

إن جهبذ بيت المال لم يكن مطلق الحرية في إعداد التقارير النهائية كل شهر عن حركة المقبوضات والمدفوعات في بيت المال؛ بل كان هناك شخص مسؤول يتولى محاسبتهم ويقوم بالإشراف على كل الأمور الفنية التي تُعد في هذا الديوان[4].

**ثالثاً: دور الجهابذة في ديوان النفقات:**

في ضوء ما أورده قدامة بن جعفر عن اختصاصات مجالس هذا الديوان المالية، يمكننا تحديد دور الجهابذة فيه بإعدادهم ختمات مُثْبتا فيها بيانات لوصول المبالغ المنفقة على المهمات التي تدخل ضمن اختصاصات مجالسهم، وكانت تلك الختمات تقدم بصورة دورية شهرية وسنوية إلى مجلس بيت المال بوصفه الجهة المختصة بتدقيق كشوف حسابات المصروفات الجارية في الديوان، ومقابلتها

(1) انظر العسكري: الأوائل، تحقيق محمد المصري, وزارة الثقافة السورية, دمشق 1975, القسم الأول، ص 205.
(2) انظر المسعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر، مصدر سابق, جـ 2، ص 310.
(3) انظر ابن مسكويه : تجارب الأمم، مصدر سابق, جـ 1، ص 164، 165.
(4) انظر الصابي : الوزراء، مصدر سابق, ص 78.

بالختمات الواردة إليه من بيت المال للتحقق من صحة ما أُثبِت في تلك الختمات بما يدل عليه ديوان النفقات من مصروفات[1].

**رابعاً: دور الجهابذة في ديوان المرافق:**

أنشأ هذا الديوان الوزير علي بن محمد بن الفرات عام 304هـ/916م، "وكان يستوفى الأموال من العمال والمتصرفين كما تستوفى الحقوق"[2]، والسبب في إنشائه أن الوزير ابن الفرات كان قد قبض على الوزير السابق علي بن عيسى وإخوته، وأغلب عماله وكتابه ، فصادرهم ثم طالب العمال المصروفين بالمصادرة بأن يظهروا المرافق التي بحوزتهم[3]، وكان الوزير ابن الفرات قد عهد إلى الجهبذ اليهودي العراقي هارون بن عمران بمهمة استيفاء هذه الأموال وتدقيقها[4].

كان هذا الديوان ملزماً بدفع مبلغ ألف وخمسمائة دينار يومياً إلى الخليفة المقتدر ووالدته وولديه أبي العباس وهارون[5]، الأمر الذي تطلب تنظيم حسابات يومية بشأن هذه الأموال، فكان على الجهبذ أن يثبت في سجلات الديوان المبالغ التي تُسلم إليه من الضمناء مقابل براءات تمنح لهم، وقد أورد مسكويه[6] أن هذه المبالغ كانت كبيرة، فقد بلغ مال المرافق بأجناد الشام لعام واحد أربعمائة ألف دينار، كما حمل إليه مبلغ ثمانمائة ألف دينار عن المرافق بمصر بمعدل مائتي ألف دينار سنوياً.

---

(1) انظر قدامة بن جعفر : الخراج وصناعة الكتابة، مصدر سابق, ص 33-35.
(2) الصابي : المصدر السابق، ص 37.
(3) انظر ابن مسكويه : تجارب الأمم، مصدر سابق, جـ 1، ص 46.
(4) انظر الصابي : الوزراء: مصدر سابق، ص 46.
(5) كان تنظيم هذا التخصيص المالي يوزع بواقع ألف دينار في كل يوم للخليفة المقتدر، ولوالدته ثلاثمائة دينار ولولديه مائة وستة وستون دينار. انظر ابن مسكويه : المصدر السابق، جـ1، ص 46، وانظر كذلك الصابي : المصدر السابق، ص 37، وأظن أن باقي الألف وخمسمائة دينار قد أخذت أجرة أتعاب.
(6) انظر ابن مسكويه : المصدر السابق، جـ 1، ص 61.

**خامساً: دور الجهابذة في ديوان الوقوف:**

خصص هذا الديوان للإشراف على إيرادات الأملاك التي رصدها أصحابها من أجل البر والإحسان[1]، ولما كان العمل في هذا الديوان يتطلب القيام بجملة من الإجراءات المالية لتنظيم الأموال التي بحوزته وتدقيقها، وكيفية صرفها بالشكل الصحيح استلزم الأمر الاستعانة بالجهابذة العاملين في هذا الديوان لما يمتلكونه من خبرات واختصاص بالأمور الحسابية.

لذا نرى الوزير علي بن عيسى خلال وزارته الأولى 301-304هـ/913-916م يقلد الجهبذ "عيسى الناقد" الإدارة المالية لضياع البر)[2] العائدة للخليفة المقتدر والتي نصّب لها ديوان البر[3].

ونظراً لتعدد وجهات الصرف من أجل البر والإحسان في ديوان الوقوف، كان على الجهابذة فيه أن يوثقوا أبواب النفقات في سجلات خاصة لبيان ذلك على وجه الدقة، وأن يقدموا تقارير يومية وشهرية تتضمن بيانات الصرف بموجب القرارات الصادرة إليه من الجهة القضائية التي كانت تتولى أمر إدارة هذا الديوان والإشراف عليه. ومن أمثلة ذلك ما وجهه القاضي التنوخي[4] عام 356هـ/966م متولي القضاء والوقوف في سوق الأحواز من أمر إلى جهبذ هذا الديوان يطلب منه دفع مخصصات مالية من أبواب البر إلى عدد من الأشخاص ممن كانوا بحاجة إليها .

(1) انظر التنوخي : الفرج بعد الشدة، مصدر سابق, جـ 3، ص 265.
(2) انظر الصابي : المصدر السابق، ص 316.
(3) انظر المصدر نفسه، ص 310، 311.
(4) انظر التنوخي : الفرج بعد الشدة, مصدر سابق، جـ 3، ص 265.

**سادساً: دور الجهابذة في ديوان الجيش:**

إن مهام الجهابذة تحدد في هذا الديوان بضبط الأمور المالية والحسابية كصرف أعطيات الجند[1]. وبما أن مجلس العطاء في ديوان الجند كان يعد قوائم تدرج فيها أسماء المستحقين من الجند لدفع الرواتب لهم[2]، فإن الجهبذ كان يتولى رفع كشف بالحسابات الخاصة بالمبالغ المرصدة للأعطيات وفق تلك القوائم، وكان عليه في هذه الكشوف توضيح البيانات التفصيلية بمجمل مبالغ الأعطيات المدفوعة لأصحابها المطابقة للمواصفات المدرجة إزاء كل منها[3]، ثم يورد أسماء الجند ومواصفاتهم وأعطياتهم التي لم تدفع بسبب عدم توافق المعلومة المثبتة ببطاقاتهم مع المواصفات الواردة في القوائم المرفوعة إليه[4]. وبعد ذلك يورد مبالغ الأعطيات التي لم تدفع لأصحابها لتغيبهم عن الحضور في موعد التوزيع،لكي يتم إدراجها في القوائم اللاحقة التي تنظم في موعد العطاء القادم[5]. وتتضمن الكشوف أيضاً الاستقطاعات الناجمة عن دفع مبالغ مسبقاً للجند بشكل تلميظ[*] أو سلف[6].

ويفصح استقراء النصوص عن تحرير الجهابذة في هذا الديوان لختمات شهرية تتضمن كل ما ورد في كشوف الحسابات الأولية، فترفع هذه الختمات إلى

(1) انظر المصدر نفسه، جـ 3، ص 295، وانظر كذلك الصابي، غرس النعمه : الهفوات النادرة، تحقيق صالح الأشتر، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1967م، ص 245، 246.

(2) انظر البطليوسي : الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، دار الجيل، بيروت، 1973، ص 75.

(3) انظر المصدر نفسه والصفحة.

(4) انظر المصدر نفسه والصفحة.

(5) انظر قدامة بن جعفر : الخراج وصناعة الكتابة، مصدر سابق, ص 31، 30، وانظر كذلك : الخوارزمي، مفاتيح العلوم، مصدر سابق, ص 43.

(*) التلميظ: أن يطلق لطائفة من المرتزقة بعض أرزاقهم قبل أن يستحقوها. انظر الخوارزمي: المصدر نفسه والصفحة.

(6) انظر : المصدر نفسه والصفحة.

الجهات المختصة في الديوان لتكون في جملة الوثائق المالية التي يركن إليها للتدقيق المالي، شأنها شأن الأعمال الحسابية الأخرى التي تتعرض لمثل هذا الإجراء[1].

لقد كان الوزير وصاحب ديوان الجيش يتتبعان شؤون هذا الديوان، ويوليانه عنايتهما الخاصة، ويراقبان أعمال الجهبذ فيه بدقة. ويحاولان منع أي ظلم يقع. فمثلاً، رُفع إلى الوزير ابن الفرات: "أن جماعة من الكتّاب في ديوان الجيش المتولين للعطاء احتبسوا على الجند بما لم يعطوهم إياه، وأخذوه لنفوسهم...فأنكر ذلك، وعظُم في نفسه... وقبض على القوم الذين فعلوا"[2]، وهكذا يبدو أن الجهابذة دائماً في مراقبة مستمرة من قبل المسؤولين على السلطة وعلى الدواوين. بل إن الدولة تكلف أحياناً مَن يراقب عمل الجهابذة في هذه الدواوين، ويعطونه صفة "الكاتب"، والتوقيع الأخير على جميع الأمور المالية يكون له[3].

لقد كُلف الجهابذة بالعمل في هذه الدواوين طوال أيام الأسبوع، سوى الخميس والجمعة[4]، فإنها عطلة رسمية لهم، وأحياناً يمدد في أيام العطلة فتشمل الأربعاء والثلاثاء، حتى تقلّل مصاريف الدولةعلى موظفيها وتوفر لنفسها جزءاً من رزقهم[5]. وكان الجهبذ يبدأ عمله في هذه الدواوين منذ الصباح الباكر، "وينتهي به عند صلاة الظهر"[6].

**ب / مهام الجهابذة في الرقابة المالية:**

استعانت السلطة العباسية ببعض الجهابذة للاستفادة من خبراتهم المالية في مجال تدقيق حسابات الدولة، ولعل أكثر ما تتم الاستعانة به من الجهابذة يكون في

---

(1) انظر التنوخي: الفرج بعد الشدة, مصدر سابق، جـ 3، ص 295، 296، وانظر كذلك ابن مسكويه : تجارب الأمم, مصدر سابق, جـ1، ص 165.
(2) الصابي : الوزراء، مصدر سابق, ص 259.
(3) انظر التنوخي : نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، سفر 3، جـ 3، ص 315.
(4) انظر ابن مسكويه : تجارب الأمم، جـ 1، ص 163.
(5) انظر المصدر نفسه، ص 166. وانظر الصابي : المصدر السابق, ص27.
(6) متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، مرجع سابق, جـ2، ص 283.

أكبر ديوان مالي، ألا وهو ديوان الخراج،الذي يتألف كما بيّن ابن قدامة[1] من ثمانية مجالس وهي:-

1- مجلس الإنشاء والتحرير.
2- مجلس النسخ.
3- مجلس الإسكدار[*].
4- مجلس الحساب.
5- مجلس الجهبذة.
6- مجلس الجيش.
7- مجلس التفصيل.
8- مجلس الأصل.

ولكل مجلس من هذه المجالس دور يؤديه، غير أن الذي يهمنا منا هو:-

**- مجلس الجهبذة:**

يقابل هذا المجلس في المصطلحات الحديثة "بإدارة التدقيق والمراقبة"[2]، ويطلق على من يتولى رئاسته اسم "الجهبذ "[3]، وقد كان عمله متمثلاً في:

1- تدقيق حسابات الواردات، والمصروفات الفرعية التي تدخل ضمن الأموال الرئيسة الخاضعة للدواوين المختلفة.
2- الإشراف على مجلس الحساب الذي كانت تقع عليه مسؤولية تنظيم ما يرد من أصناف العينات وتحديد قيمتها بإعداد قوائم حسابية خاصة بكل صنف منها.

---

(1) قدامه بن جعفر : الخراج وصناعة الكتابة، مصدر سابق, ص 21، 22، 23.

(*) مجلس الإسكدار : هو المجلس الذي يعني بتسجيل الصادر والوارد. انظر السامرائي : المؤسسات الإدارية في الدولة العباسية، مكتبة دار الفتح, دمشق 1971, ص 195.

(2) ضيف الله الزهراني : النفقات وإدارتها في الدولة العباسية، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ط1، 1986، ص 123.

(3) انظر الجهشياري : الوزراء والكتاب، مصدر سابق, ص 220، 221، وانظر التنوخي:الفرج بعد الشدة ، مصدر سابق, جـ1، ص 39.

3- السيطرة على الأصول العينية و الأموال النقدية الموجودة في خزانة الدولة[1].

4- إعداد خلاصة شهرية بالواردات والمصروفات، والمتبقي من الأموال، تعرف هذه الخلاصة باسم "الختمة" يقوم المجلس برفعها إلى بيت المال[2].

**– ديوان الجهبذة:**

تعود أول إشارة في المصادر التراثية لممارسة هذا الديوان نشاطاته المالية إلى عهد الخليفة العباسي المأمون 198-218هـ/813-833م، إذ أفصحت رواية للتنوخي عن التنسيق الجاري في أعمال الكتاب والمحاسبين فيه، الذين يمثلون ملاكا كافياً من ذوي الخبرة والاختصاص بالحسابات وأمور النقد وطرق تقويمها، حيث يقول[3] في وصفه لمكتب "ابن الداية" الذي كان جهبذ الخليفة المأمون وصاحب بيت ماله: "فرأيت الصحن في نهاية العمارة والحُسن، وفيه مجلس كبير مفروش بفرش فاخرة، وفي صدره رجل شاب بين يديه كتاب وجهابذة وحساب يستوفيه عليهم، وفي ضفاف الدار وبعض مجالسها جهابذة بين أيديهم الأموال والتخوت والشواهين يقبضون ويقبّضون".

ويرى بعض الباحثين المحدثين[4]، أن هذا الديوان كان شعبة فرعية من بيت المال ومهمته تدقيق الأموال التي لا تدخل في فصول الأموال الرئيسة الخاضعة للدواوين المختلفة، وتشمل كما ذكر ابن قدامة[5] مال: "الكسور[*]، والكفاية، والوقاية[**]،

(1) انظر السامرائي : المؤسسات الإدارية في الدولة العباسية، مرجع سابق, ص 197.

(2) انظر الجهشياري : الوزراء والكتاب، مصدر سابق, ص 221.

(3) التنوخي : الفرج بعد الشدة، مصدر سابق, جـ 3، ص 317، 318.

(4) انظر الدوري : النظم الإسلامية، بيت الحكمة، جامعة بغداد، العراق، 1988، ص 155، السامرائي المرجع السابق، ص 252، وانظر كذلك ضيف الله الزهراني : النفقات وإدارتها في الدولة العباسية، مرجع سابق, ص134.

(5) ابن قدامة : الخراج وصناعة الكتابة، مصدر سابق, ص 62.

(*) أموال الكسور : هي الأموال التي لا يطمع في استخراجها لغيبة أهلها أو موتهم، انظر : الخوارزمي : مفاتيح العلوم، مصدر سابق, ص 40.

(**) أموال الكفاية والوقاية : هو المال الذي يسهل استخراجه، انظر ابن قدامة : المصدر السابق، ص 560.

والرواج[***]، وما يجري مجرى ذلك من توابع أصول الأموال" التي ترتبط جميعها بالخراج، وما يتبعها من رسوم إضافية سواء أكانت ما يتقاضاه الجهابذة والمساحون والمستخرجون على أنه أتعاب خاصة بهم لقاء الخدمات التي يقدمونها في احتساب الخراج المقرر على أصحاب الأراضي الخراجية، أم المتعلقة منها بأموال الكسور المقرر أخذها من ضريبة المساحة المفروضة على الأراضي الخراجية[1].

يتضح من ذلك مسؤولية هذا الديوان في التحقيق بدقة عما كان يحصل عليه الجهابذة من رسوم الكفاية والرواج لتعرف مقدار حصة الدولة منها، وهو الذي عرف "بمال الجهبذة"[2]، فكان على الجهابذة أن يرفعوا في تقاريرهم المتضمنة كشوفاً بحساباتهم إلى الديوان وفقاً للروزنامجات والبراءات والختمات[3]. ومن ثمّ يقوم رئيس الديوان بإعداد تقارير مالية في نهاية كل شهر وكل سنة تضم فيها مجمل حساباته بالدخل والخرج فيرفعها إلى بيت المال[4].

إن تطوراً كبيراً حدث لهذا الديوان ابتداءً من سنة 315هـ/927م، حيث أصبح أعلى هيئة رقابية مالية في الدولة، وذلك إثر تكليف الوزير علي بن عيسى صاحب هذا الديوان الجهبذ "إبراهيم بن أيوب"[5]، أمر تدقيق أعمال صاحب بيت المال ومراقبته والإشراف على كافة التقارير المالية التي يرفعها بيت المال إلى الوزير أسبوعياً. وبذلك أُعطي هذا الجهبذ من الصلاحيات ما يجعله "يثبت أمر المال بحضرته وفي

(***) مال الرواج : هو نقل ما على الإنسان من مال الخراج، ويثبت ويدفع دفعة بعد أخرى إلى أن يستوفي ما عليه. انظر السامرائي : المؤسسات الإدارية في الدولة العباسية، مرجع سابق, ص 252.

(1) انظر نفس المصدر والصفحة.

(2) ابن قدامة : المصدر السابق، ص 62.

(3) انظر القمى : تاريخ قم، مصدر سابق, ص 149، 150.

(4) انظر الدوري : النظم الإسلامية، مرجع سابق, ص 155.

(5) انظر عريب بن سعد : صلة تاريخ الطبري، مصدر سابق, ص 118.

موافقة صاحب بيت المال على ما يطلقه وينفقه في كل يوم ومطالبته بالروزنامجات في كل أسبوع ليتعجل معرفة ما حلّ وما قبض وما بقي"[1].

وبذلك أصبح "ديوان الجهبذ" ذا ارتباط مباشر بمكتب الوزير، واستمر ذلك حتى في عهد الوزير ابن مقلة 316هـ/928م الذي أقر الجهبذ "إبراهيم بن أيوب" على الديوان نفسه وسلمه جميع الصلاحيات والأعمال التي أوكلت إليه من قبل[2] فغدا هذا الديوان العين الساهرة والرقيب المدقق لحسابات بيت المال المركزي.

**رابعاً / مراقبة وتدقيق أعمال الجهابذة:**

لم تكن السلطة العباسية بغافلة عما يقوم به بعض الجهابذة من سرقة المال بطرق غير شرعية، وكانت فرصة ذلك تتم لهم كما ذكر ابن الفوطي[3] "أثناء القبض أو التقبيض"، لذلك كانت الدولة تُخضِع أعمال الجهابذة بين الحين والآخر وفي أوقات متفاوتة للمحاسبة والتدقيق، اتخذت أشكالاً عديدة تتفق وطبيعة كل عمل يقومون به.

ففي أعمال الجهابذة في ديوان الخراج، كان أهل الخراج في كل منطقة يختارون مشرفاً وناظراً على الجهبذ، يسمى كاتب الروزنامجة، ومهمته؛ مراقبة تسلم المبالغ والبراءات التي يمنحها الجهبذ لدافعي الضرائب، ومن ثم يجمع الكاتب هذه البراءات ويثبت عليها التفصيلات الواردة بها للتأكد من موافقة مضامينها لما ورد في ختمات الجهبذ التي رفعها إلى الديوان بلا زيادة ولا نقصان[4].

إن الواجب على السلطات أن تجعل عمل الجهابذة دائماً في "المنظار"، لأنه قد يسعى أحياناً للإثراء بطرق غير مشروعة، وقد أشار ابن قدامة[5] إلى أن بعض

---

(1) ابن مسكويه : تجارب الأمم، مصدر سابق, جـ 1، ص 151.

(2) انظر عريب : صلة تاريخ الطبري، مصدر سابق, ص 118.

(3) ابن الفوطي: الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، دار الفكر الحديث، بيروت، 1987، ص 39.

(4) انظر القمي : تاريخ قم، مصدر سابق, ص 154.

(5) انظر قدامة بن جعفر : الخراج وصناعة الكتابة، مصدر سابق, ص 62.

الجهابذة قد اتبع أساليب غير عادلة في ابتزاز الأموال من أصحاب الخراج، بما كانوا يرتفقون به من التأخيرات والتقديم عمّن يتعذر عليه الأداء في وقت المطالبة ويخرجونه في وجوه النفقات. وبذلك صاروا يحصلون على مبالغ إضافية تعويضا عن التأخير في دفع استحقاقات الخراج ممن يتأخر من أرباب الخراج. ويبدو أنهم لجأوا إلى طرق متعددة للتحايل في تثبيت هذه المبالغ بنفقات باطلة تدخل في سجلاتهم، فيصبح مبلغ الضريبة المؤجل دفعه إيراداً شخصياً لهم، مما أدى إلى تراقي مال الجهبذة إلى جمل وافرة المبلغ"[1].

لذلك نجد الخليفة المنصور 136-158هـ/753-774م يجدُّ في محاسبة جهبذه الذي كان يتولى الأهواز، وحينما أثبت عليه أخذ الزيادة في استحصال أموال الجباية "ألزمه بدفع مبلغ ثلاثين ألف دينار إلى بيت المال مما استحصله من مهنته بغير حق"[2].

ومما يفطن إليه في أمر مراقبتهم هو احتمال اتفاق الجهبذ مع عامل الخراج على جباية الضريبة بأكثر من قيمة استحقاقها، طلباً للفرق في المبالغ وتقاسمهم إياه، وقد حدث مثل ذلك عام 148هـ/765م، حين رُفعت مظلمة بهذا الخصوص إلى الخليفة المنصور، كشفت النقاب عن تواطؤ عمال الخراج في الموصل مع "أعوانهم وجباتهم وقساطيرهم[*] وأتباعهم"[3] في اقتطاع أموال لأنفسهم. فأصدر الخليفة أمراً بإجراء التحقيق اللازم في هذه القضية واستخراج الأموال ممن تثبت عليه التهمة.

أما فيما يتعلق بالختمات والتقارير التي ينظمها الجهبذ في ديوان بيت المال، فقد كانت تتعرض للتفتيش والتدقيق من قبل جهات عديدة، منها ما يقوم بيت المال من مقابلة ختمات الجهابذة العاملين به بالختمات المرفوعة إليه من الدواوين

---

(1) قدامة بن جعفر : الخراج وصناعة الكتابة، مصدر سابق, ص 62.

(2) الجهشياري : الوزراء والكتاب، مصدر سابق, ص 114.

(*) القسطار: من المصطلحات التي تطلق على الجهبذ. انظر الفراهيدي: العين، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، بغداد 1980-1984، جـ 5، ص 249.

(3) الأزدي : تاريخ الموصل، تحقيق د. علي حبيبة, القاهرة، 1967, ص 214.

الأخرى ذات العلاقة بالإيرادات ووجوه الصرف، إذ المفترض أن تتطابق الحسابات المثبتة في ختمات بيت المال مع حسابات الختمات الأخرى المتعلقة بأصول الأموال والمصروفات[1].

كذلك ما يقوم به مجلس بيت المال في ديوان النفقات من تدقيق التقارير والحسابات المالية التي تتضمنها ختمات الجهابذة الواردة إليه من ديوان بيت المال، فيطابق الحسابات الخاصة بالنفقات مع مبالغ الصكوك والإطلاقات[2].

وفي حالة عدم تطابق المضامين والحسابات الواردة في ختمات ديوان بيت المال مع الختمات الخاصة المرفوعة إليه من الدواوين، يحال أمر التحقيق في هذه المسألة إلى الوزير[3] الذي يكوّن بدوره لجاناً تتولى أمر النظر فيها حسب ما تقتضيه الظروف والأحوال من ذلك ما يرويه ابن مسكويه[4] في أحداث سنة 315هـ/927م من أن الوزير "علي بن عيسى" قام بتكوين لجنة للتحقيق عن صحة ما يجري بين يدي كتاب وجهابذة هرون بن غريب أحد قادة "المقتدر" من تسيب وإهمال وضياع للمال؛ لأن الوزير "الخاقاني" السابق 312هـ-313هـ/924-925م كان قد "اقترض أموالاً كثيرة وأخذ بها تسببات[*] وفاز بها"، وحينما نظرت اللجنة المكونة في الموضوع "... وُجد في دفتر من دفاتر إيوائه ثبْت ما قبض من التسبيبات التي سببها الخاقاني لابن شيرزاد من مال القروض التي اقترضها من مال هرون بن غريب أن مبلغ خمسة عشر ألف دينار لم تسجل في ختمات الجهبذ الثانية في الديوان"[5]،

(1) انظر قدامة بن جعفر : المصدر السابق، ص 36.
(2) انظر قدامة بن جعفر: المصدر السابق، ص 35.
(3) انظر المصدر نفسه، ص 36.
(4) ابن مسكويه : تجارب الأمم، مصدر سابق, جـ 1، ص 164.
(*) التسبيب : أن يسبّب رزق رجل على مال متعذر ليعين المسبّب له العامل على استخراجه فيجعُل وِرداً للعامل وإخراجاً إلى المرتزق بالقلم، الخوارزمي : مفاتيح العلوم، مصدر سابق, ص 41.
(5) ابن مسكويه : المصدر السابق، جـ 1، ص 165.

وبعد التحري وإخراج الختمات والمراجعة الدقيقة لها "وجدوا أن الجهبذ قد احتسب بما صرفه في أعطيات الرجال ورقاً من غير أن يوضع منه شيء لفضل الصرف"[1].

ومن أمثلة التدقيق على الجهابذة ما قام به الوزير "علي بن عيسى" من تكليف صاحب ديوان الدار الجامع للدواوين إحضار الجهبذين العراقيين يوسف بن فنحاس وهارون بن عمران والتحقيق معهما ومطالبتهما بختماتهما لما كان حصل في أيديهما أيام وزارة ابن الفرات الأولى[2]، فاستدعاهما المكلف بالتحقيق، وطالبهما بالمستندات المالية التي تثبت صحة عملهما، وكان من تقرره "فأحضرا لي حساباً مسوّداً لم يكن منتظماً ولا متّسقاً"[3]، دلالة على أن أداءهما المالي لم يكن جيداً، "فأمرني الوزير بتهديدهما وحبسهما...حتى أقرّا بأنهما وصل إليهما من فضل الصرف مائة ألف درهم"[4]، غير أن الوزير لم يقنع بنتائج التحقيق، الأمر الذي جعله يحيل أمر ملفهما إلى لجنة أخرى مكونة برئاسة "صاحب ديوان المغرب وأمره أن يتابع أمرهما بنفسه"[5] فحقق معهما وأخذ منهما مبلغ عشرين ألف درهم وألزمهما مائة وثمانين ألف دينار... فلما فرغ أخذ لهما خط الوزير بالبراءة[6].

هكذا ما كان من مراقبة وتدقيق الجهابذة في أعمالهم، إذ لم يكن هناك تهاون أو تفريط من قبل السلطة، لأنها ترى في نفسها مسؤولة عن جميع المال العام الذي يجب أن يصرف في قنواته الرسمية.

غير أن هناك بعضاً من الجهابذة ممن يستغل منصبه ويختلس المال بطريقة مزورة يصعب على الكاتب كشفها أو ملاحظتها من ذلك ما رواه الصابي[7] أثناء مصادرة علي بن عيسى الذي ناظره ابن الفرات وواجهه بقوله حين طلب منه المال

---

(1)ابن مسكويه : تجارب الأمم، جـ 1، ص: 165.
(2) انظر الصابي : الوزراء، مصدر سابق, ص 91.
(3) المصدر نفسه والصفحة.
(4) المصدر نفسه والصفحة.
(5) الصابي : الوزراء ، مصدر سابق، ص 92.
(6) المصدر نفسه والصفحة.
(7) المصدر نفسه، ص 316.

"تدّعي أنك لا تقدر على دفع أكثر من ثلاثة آلاف دينار، وقد وُجد لك عند عيسى الناقد سبعة عشر ألف دينار، وأُخذ خطه بها وديعة كانت لك عنده؟، فقال علي بن عيسى ما ذلك لي، فهذا رجل قلدته مال ضياع البر والجهبذة " ويبدو أنه قد زوّر على عليّ بن عيسى خطه في وضع هذا المبلغ وديعة عنده ليفوز به.

ومن هنا فإن على الجهبذ أن يدقق ويتثبت من صحة ما يحال إليه من أوامر متعلقة بصرف مبالغ معينة، إذ قد تكون هذه الأوامر مزورة فتسبب له أضراراً بليغة عند تدقيق سجلاته وكشوف حساباته. من ذلك ما رواه الصابي[1] أن ابن واصل جهبذ ديوان معز الدولة 334-356هـ/945-966م" تمت عليه حيلة في تزوير تعرض من جرائها إلى السجن، والمطالبة بتسديد المبلغ" الذي ادعي عليه أنه كان قد صرفه.

**حقوق الجهابذة المالية ومكانتهم وألقابهم:**

**أولاً / حق الجهبذة ومال الجهبذة:**

ظهرت في أواخر القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي، ضرائب جديدة في المجتمع الإسلامي عُرفت باسم "حق الجهبذة، ومال الجهبذة"، وسأحاول جهدي التفريق بينهما وتفصيل كل منهما على حدة.

**أ- ضريبة حق الجهبذة:**

هو أجر يأخذه الجهبذ نتيجة قيامه بحلقة الوصل بين السلطة ودافعي الضريبة[2]، ويتمثل جهده في تمييز أنواع النقود حين جمعها، وفي وزن العملات المختلفة، وتقييم جودتها وتحديد قيمتها[3]، وما يتبع ذلك من مشاكل مع دافعي الضرائب الذين يحاولون جهدهم التحايل على هذه الضريبة بتقديم أموال رديئة

---

(1) الصابي : الهفوات النادرة، مصدر سابق, ص 296، 297.

(2) Bosworth, C.E : Abu Abdallah Al-khwarazmi on The Technical Terms of The Secretary's Art, P. 122.

(3) انظر الدوري : تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، مرجع سابق, ص 197.

الجودة، أو ناقصة الوزن، مما يكلف الجهبذ إظهار طاقاته وإمكاناته في تحديد الفارق في نسبة المعدن المقدّم.

وعلى ذلك فالجهبذ يتقاضى ثمناً لأتعابه وخدماته ضريبة ذكرها أبو يوسف في الخراج بقوله[1]:"...إن الرجل يأتي بالدراهم ليؤديها في خراجه، فيقتطع منها – الجهبذ– طائفة ويقال هذا رواجها وصرفها"، ويقول البوزجاني[2]: "...والرّواجُ يأخذه الجهبذ بحق جهبذته".

وفي العهد الصادر من الخليفة المقتدر 295–320هـ/907–932م إلى جهبذ قم[3]، نفهم منه أن حق الجهبذة –كان نظرياً – أجرة الجهبذ على خدماته، وأنه كان يتناسب وما يمر بيد الجهبذ من أموال، وأنه كان يجبى من دافعي الضرائب[4]. ونسبة ما يأخذه الجهبذ من حق حدده البوزجاني: "من كل مائة درهم، درهم"[5]، وهي شيء يسير "يصرف إلى غلمان الجهبذة والمستخرجين...وليس له رسم معلوم ولا مقدار لازم وهو على حسب ما يرسمه العامل الجهبذ والمستخرج، وبمقدار عنايتهم بمن يتصرف معهم"[6].

إذن نخلص إلى أن هذه الضريبة التي تؤخذ ليست للجهبذ، بقدر ما هي للطاقم المعاون له،من غلمان وكتبة وغيرهم، غير أنها تسمّت به لأنه الوحيد المخوّل باستقطاعها من دافعي الضرائب، بيد أن الملاحظ أن هذه الضريبة التي تسمى "بحق الجهبذة" تكون ذات بال ومنفعة إذا عرفنا أن عدد المتقدمين لدفع الضرائب كثير، فنسبة 1% أي درهم على كل مائة يجعلنا نلمس المبالغ الكبيرة التي كان يحصّلها.

ونظراً للحرية التي تمتع بها الجهابذة في إضافة الزيادات إلى الأموال المستحقة، تصبح "الجهبذة" وظيفة مغرية يتنافس عليها المتنافسون من الكتاب

(1) أبو يوسف : الخراج، مصدر سابق, ص 190.
(2) البوزجاني: المنازل السبع, نشره أحمد سعيدان في تاريخ علم الحساب العربي، عمان, 1971, ص 295.
(3) القمي : تاريخ قم، مصدر سابق, ص 159، 161.
(4) انظر الدوري : المرجع السابق، ص 207.
(5) البوزجاني : المصدر السابق، ص 295.
(6) العلي : الخراج في العراق، مرجع سابق, ص 165.

وغيرهم بخاصة إذا حدث وشُغرت من جهبذ[1]، بل إن بعضهم لما وجد هذه الحرية في إضافة الزيادات في بعض النواحي، زاد في ضمان الجهبذة بتلك الناحية على من هو ضامن لها "فوقع التزايد في هذه الوجوه بالظلم والعدوان على الرعية، وسائر من يقام لهم الجاري وتطلق لهم النفقة حتى تراقي مال الجهبذة إلى جمل وافرة المبلغ أصل أكثرها عدوان"[2].

**ب / ضريبة مال الجهبذة:**

هي ضريبة جديدة ظهرت في أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، تسمى "بمال الجهبذة"[3] يأخذها الجهابذة الذين كانوا يعطون جباية بعض المناطق لقاء سلفة يقدمونها للدولة. وكانت هذه الضريبة تشكل عبئاً ثقيلاً على الناس[4].

لقد وصف الوزير السابق علي بن عيسى هذه الضريبة بأنها: "بلاء على الناس"[5] ولقد أوضح الوزير وجه اعتراضه على هذه الضريبة بأنها تؤخذ من المناطق التي افتتحت حديثاً، وأن السياسة الحكيمة تقضي: "أن يعامل أهل هذه البلدان بالإنصاف، وتخفف عنهم المؤن لتحلو لهم سياسة السلطان"[6]، غير أن منافسه الوزير ابن الفرات ردّ عليه: "هذا باب من أبواب الارتفاق لا يجوز أن يترك ويضاع، فيلحقنا من السلطان استبطاء وإنكار، وتقدير ما يجب في هذه النواحي من ذلك -أي من مال الجهبذة- عشرة آلاف دينار"[7] وما إن سمع الوزير الجديد عبيد الله

(1) انظر : حسام السامرائي : المؤسسات الإدارية في الدولة العباسية، مرجع سابق, ص 253.
(2) ابن قدامه : الخراج وصناعة الكتابة، مصدر سابق, ص 62.
(3) انظر: الصابي: الوزراء، مصدر سابق، ص 278، وانظر كذلك: السامرائي، المرجع السابق، ص 251.
(4) الصابي : المصدر نفسه والصفحة، وانظر كذلك: الدوري : النظم الإسلامية، مرجع سابق, ص 137.
(5) الصابي : الوزراء، مصدر سابق, ص 278.
(6) المصدر نفسه، ص 277.
(7) الصابي : الوزراء، مصدر سابق, ص 277.

بن سليمان بذلك حتى أقر رأي ابن الفرات، وقال: "سبيل هذه النواحي سبيل غيرها من نواحي السواد"[1].

ومن هذه الرواية يمكن أن نستدل على أهمية "مال الجهبذة"، وأنه كان ضاراً بمصالح الناس، غير أنه أصبح مألوفاً في التقاليد الإدارية[2]. فحُددت قيمة الضريبة بـ 2.5% من مدخولات الجهبذ الخاصة، إذ في كل ألف يحصل عليه من رسوم "الرواج"، عليه دفع مبلغ خمسة وعشرين ديناراً حصة للدولة مقررة لها[3]، فهذه الأموال التي يدفعها إلى بيت المال هي في الحقيقة زيادة على مقدار الضريبة المقررة. وهي إذا ما تجمّعت تكوّن رقماً كبيراً، إذ بلغت قيمتها في الموصل والزايات[*] في خلافة المعتضد 279-289هـ/892-901م عشرة آلاف دينار[4].

وحينما اعترض أبو العباس بن الفرات على عليّ بن عيسى في تقديره لواردات الموصل والزايات ولم يذكر "مال الجهبذة" من ضمنها، اعترض عليه بقوله: "ما أرى لمال الجهبذة في هذا العمل ذكراً" فأجاب عليّ بن عيسى "هذا مالا أعرفه في أصل ولا مضاف، فإن يكن من مال السلطان فهو بمنزلة ما يؤخذ من الذيل ويرقّع به الجيب، أو يكن من مال الرعية فهو ظلم، وطريق للجهابذة إلى أخذ أموال العاملين"[5]، غير أن ابن الفرات لم ينصت لهذا، لأنه اعتبر مال الجهبذة من ضمن إيرادات بيت المال لا يمكن التفريط فيها.

هذا وقد استمرت ضريبة "مال الجهبذة" تجبى حتى سنة 315هـ/927م حيث يعلق ابن قدامة[6] على بطلانها بعد هذا التاريخ بقوله: "ثم اتجهت نحو الزوال تدريجياً وذلك لأن الأصول بطلت فضلاً عن التوابع".

---

(1) المصدر نفسه، ص 277، 278.
(2) انظر الدوري : تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، مرجع سابق, ص 228.
(3) انظر القمى : تاريخ قم، مصدر سابق، ص 155.
(*) الزابات : قرى على زاب الموصل. الحموي : معجم البلدان، مصدر سابق, جـ3، ص 138.
(4) انظر الصابي : المصدر السابق، ص 277.
(5) الصابي : المصدر السابق، ص 277.
(6) ابن قدامة : الخراج وصناعة الكتابة، مصدر سابق, ص 63.

**ثانياً / تضامن الجهابذة اليهود ومكانتهم في المجتمع الإسلامي.**

**أ- تضامن الجهابذة اليهود:**

إن توزع اليهود في العالم على شكل تجمعات سكانية يُعد أساس تنظيم النشاط التجاري والمالي لهم، حيث يقوم هذا التنظيم على المسؤولية الجماعية، وهو تضامن جوهري في سبيل كسب الثقة في مادة التعاقدات التجارية وعمليات الإقراض. وكان هذا التنظيم الجماعي مؤلفاً من: وكلاء، وكفلاء، ومراسلين، وجمعيات، وبيوتات مالية تجارية ذات فروع عديدة تتمتع برعاية السلطات الإسلامية[1].

لقد توزع اليهود في معظم البلدان، فخلقوا مراكز تجمعات سكنية استقرت على معظم الطرق التجارية الكبرى[2]، وأخذ التجار اليهود في التعامل والتعاون في ما بينهم على تبادل الصفقات التجارية، والمشاركة مع التجار المسلمين "للرواج في تجارات مربحة"[3]، متخذين من الوكالة نظاماً "فالوكيل يقوم بتوزيع البضائع على عملائه، كما يقوم ببيع بضائعهم، فكان يقوم مقام المصرف، فإذا ما استدان أحد عملائه منه أو من غيره، يودع العميل لديه أموالاً وفاء لذلك الدين عندما يحين موعد استحقاقه"[4].

ولابد أن تتوفر في الوكيل عدة شروط ليكسب ثقة عملائه منها: -

1- أن يكون ذا ثروة بالقدر الذي يجعله يملك مكانا تتم من خلاله العمليات التجارية والصيرفية.

---

(1) انظر موريس لومبارد : الجغرافية التاريخية للعالم الإسلامي خلال القرون الأربعة الأولى، ترجمة عبدالرحمن حميدة، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1998، ص 270.

(2) انظر : المرجع نفسه، ص 276.

(3) جواتياين : دراسات في التاريخ الإسلامي والنظم الإسلامية، ترجمة د.عطية القوصي, وكالة المطبوعات, الكويت, ط1, 1980, ص 281، 282.

(4) عبدالرحمن بشير : اليهود في المغرب العربي، عين للدراسات والبحوث، ط1، 2001، ص 103. وانظر كذلك عزالدين موسى : النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن 6 هـ، دار الشروق, بيروت, ط1, 1992, ص 304، وانظر د. الحبيب الجنحاني : المجتمع العربي الإسلامي، الحياة الاقتصادية والاجتماعية. (مجلة عالم المعرفة، الكويت، 2005، ص 96).

2- أن يكون ذا وجاهة ويتمتع بالثقة لدى التجار والموسرين في البلدة.

3- أن يتمتع بسمعة طيبة مع السلطة حتى يحصل على موافقة مزاولة عمله تحت سيادة الدولة الإسلامية(1).

لقد كشفت لنا وثائق جنيزة(*) القاهرة، أن عائلات يهودية كانت ذات مال ويسر تمتهن التجارة في بلاد المغرب والإسكندرية، لها فروع في العراق وبخاصة في بغداد والبصرة(2)، كما ثبت أيضاً من وثائق الجنيزة أن لليهود القيروانيين علاقات حميمة مع إخوانهم يهود العراق(3)، ولعل من أشهر الوكلاء التجاريين لليهود المغاربة" أبا يعقوب أبا فرج يوسف بن يعقوب بن عوكل" المتوفى سنة 340هـ/951م، فقد كان زعيماً للطائفة اليهودية في القاهرة، ووسيطاً تجارياً ومالياً بين تجار اليهود في العراق(4).

لقد نظمت التجمعات اليهودية في شتى البلدان جمع إعانات مالية منتظمة لمصلحة يهود العراق(5)، كما أن اليهود في مصر ساعدوا بأموالهم إخوانهم يهود العراق(6)، في الوقت الذي دأب فيه يهود العراق أنفسهم على طلب التبرعات من

---

(1) Goitein : Mediterranean Society, 1, P. 189.

(*) المقصود بكلمة "جنيزة" حُجرة تتخذ كمخزن يلحق بالمعبد اليهودي، أو أي مكان تخزن فيه الأوراق المكتوبة بالخط العبري. ويعتقد اليهود أنه يجب ألا تقطع أية ورقة يسّطر عليها "اسم الله" وإنما تحفظ في مكان أمين. وجنيزة القاهرة، هي جنيزة كنيسة الفسطاط " بمصر القديمة " والجنيزة القريبة من مقبرة البساتين بالقاهرة، وقد عرفت هاتان الجنيزتان باسم جنيزة القاهرة، وقد ضمتا عقوداً ومحاضر للجلسات والخطابات والتقارير. انظر جواتياين : دراسات في التاريخ الإسلامي والنظم الإسلامية، ص 189. وانظر كذلك : سوادي عبد محمد : صلات تجارية بين البصرة والمغرب الإسلامي من القرن 2هـ إلى القرن 4هـ، (مجلة المؤرخ العربي, العدد 43, 1990, ص 158، 159.

(2) انظر جواتياين : المرجع السابق، ص 281، 282.

(3) انظر المرجع نفسه، ص 231.

(4) انظر عبد الرحمن بشير : اليهود في المغرب العربي، مرجع سابق, ص 104.

(5) انظر جواتياين : المرجع السابق، ص 215.

(6) يوسف غنيمة: نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق، مكتبة الثقافة الدينية, مصر, ط1, 2001, ص 115.

يهود البلدان الأخرى، وأرسلوا حكماءهم وعلماءهم إلى البلدان البعيدة لجمع هذه التبرعات[1].

لقد جنّد التجار اليهود وجهابذتهم كل إمكاناتهم مع بداية القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي، للوقوف خلف جهابذة اليهود في بغداد وإمدادهم بالمال المطلوب حتى يقدموه للخلافة وذلك للحصول على مركز اقتصادي واجتماعي ممتازين في العالم الإسلامي[2].

وكانت أكاديمية اليهود في بابل ـ بجوار الحِلّةِ الآن، وفي بمادثيا ـ بجوار الأنبار. وراء هذا التجنيد، وكانت أكاديمية سورَا مركز اليهود وقبلتهم الدينية وكلمتها مطاعة ومستجابة عند يهود البلدان الأخرى ، وكانت لها صلات متينة مع يهود مصر، ويهود الأهواز، وتستر[3].

لقد نجحت التعبئة التي قامت بها هاتان المدرستان اليهوديتان في جمع المال اللازم للجهابذة ليقدموه إلى السلطة لتغطية احتياجاتها المتزايدة، وبخاصة في عهد الخليفة المقتدر 295-320هـ/907-932م. "وساعدت هذه الهبات والأموال والتبرعات إلى حدّ ما في تدعيم خزانة الدولة العباسية آنذاك مدة من الزمن وهي المدة التي عاشها الجهبذان اليهوديان العراقيان هارون بن عمران، ويوسف بن فنحاس"[4].

ومن خلال هذا التضامن العالمي ليهود البلدان الأخرى مع إخوانهم جهابذة العراق نراهم ينجحون في الحصول على ما يصبون إليه من امتيازات اجتماعية واقتصادية كبيرة في الدولة، استطاعوا من خلالها أن يخدموا بها اليهود الموجودين في كل أنحاء العالم الإسلامي. ومن أهم هذه الامتيازات استصدارهم قراراً

(1) Menahem Ben sasson : Intercommunal Relation in Geonic pariod, in Danil Frank, Leiden, 1995, P. 23.

(2) انظر د. عطية القوصي : اليهود في ظل الحضارة الإسلامية، مرجع سابق, ص 108.

(3) Menahem Ben Sasson : Intercommunal Relation, P. 23 .

(4) القوصي: المرجع السابق، ص 108.

من الخليفتين المقتدر، والراضي يسمح لهم بالتعيين في سلك الدولة، فلقد أصدر وزير الخليفة المقتدر "الحسين بن القاسم بن عبيد الله الكلوذاني" مرسوماً سنة 319هـ /931م، يسمح فيه لليهود بالعمل في سلك الدولة وبخاصة في الطب والجهبذة(1).

**ب / مكانة الجهابذة اليهود وألقابهم ونفوذهم في المجتمع الإسلامي:**

تمتع الجهابذة اليهود وغيرهم في المجتمع الإسلامي بالحرية التامة في أداء عباداتهم وشعائرهم وطقوسهم الدينية، كما تمتعوا بقدر عال من الاحترام(2)، فألفوا العيش مع عادات المجتمع الإسلامي وتقاليده فتأثروا بأدبه وأصبح لهم نصيب وافر من الثقافة الإسلامية، فكانوا يجزلون العطاء للأدباء والشعراء العرب، يروي أن جحظة الشاعر كان مغنيا وقد حصل على رقعة بخمسمائة دينار أعطاه إياها الحسن بن مخلد على جهبذه فتوجّه إليه فأفهمه الجهبذ أن الرسم أن ينقصه في كل دينار درهماً وخيّره بين ذلك وبين أن يركب معه ويقيم عنده يوماً وليلة ليشرب ويسمع توقيعه، فلما أصبح أعطاه الخمسمائة دينار و أهدى إليه فوقها خمسمائة درهم(3).

ويروي عن جهبذ آخر كان أكثر حباً للفن والأدب، أبي أن يدفع صكاً بقيمة خمسين ديناراً وجهه إليه أبو بكر محمد بن أحمد كاتب الأفشين في حق الشاعر "اللبادى" الذي مدح الأمير أبا القاسم بن أبي الساج، أحد قواد الخليفة المقتدر، بقصيدة إلا أن يقيم الشاعر عنده، فأقام "اللبادى" عند الجهبذ اليهودي العراقي، ودفع إليه الخمسين ديناراً، وخمْسةً من عنده(4). وذلك لإعجابه بالقصيدة التي مدح الشاعر بها الأمير.

ولتشريف الجهابذة في العصر العباسي الثاني، أنعم الخليفة المقتدر 295-320هـ/907-932م على الجهبذين اليهوديين العراقيين يوسف بن فنحاس، وهارون بن عمران لقب "جهابذة الحضرة" وأشرك معهما في هذا اللقب كلاً من الجهابذة

---

(1) S , Dubnov, S : History of The Jews, Vol. II, London 1968, P. 351.

(2) انظر د. عطية القوصي : اليهود في ظل الحضارة الإسلامية، مرجع سابق, ص 107.

(3) انظر متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، مرجع سابق, ص 374.

(4) انظر الشابشتي: الديارات، تحقيق كوركيس عواد, دار الرائد العربي, بيروت, ط3, 1986, ص 202، 203.

زكريا بن يوحنا[1] وإبراهيم بن يوحنا، وإبراهيم بن أيوب[2] وممن لم يصرح بحصولهم على هذا اللقب غير أنهم كانوا مقربين جداً من الخلافة، إسرائيل بن صالح، وسهل بن نظير وعلي بن هرون[3].

وتذكر المصادر اليهودية[4] "أن يوسف بن فنحاس وختنه "نظيرة" كانا من أكبر رجالات اليهود في بغداد، ومن أهم شخصيات المجتمع العراقي في العصر العباسي، وأنهما كانا يلقيان احتراماً زائداً عند وصولهما إلى حضرة الخليفة المقتدر".

وبجانب هذه الألقاب كان بعض الجهابذة يخاطبون في المراسلات إلى أبي فلان، فلان بن فلان أبقاه الله[5]، وكان علي بن عيسى كاتب الوزير حامد حينما يعلق على بعض الخطابات الواردة من الجهابذة "ليطالب جهبذ الوزير أسعده الله"[6].

وقد كان بعض الجهابذة في بغداد قريبين من مصدر القرار السياسي، فكان القائد التركي "تكنيك" حينما زار بغداد سنة 329هـ/940م نزل ضيفاً على دار الجهبذ اليهودي علي بن هارون[7]، وكان الجهبذ سهل بن نظير يبعث بالأموال لأسرة الوزير المنكوب "أبي القاسم عبيد الله بن سليمان بن وهب" إعانة منه إليهم جزاء الصحبة الكبيرة التي كانت تجمعه بالوزير[8]، ويذكر عريب بن سعد[9] أن الجهبذ هارون ابن عمران كان من المقربين من الوزير حامد بن العباس، وأنه كان من

---

(1) انظر الصابي : الوزراء، مصدر سابق, ص 177.

(2) انظر حبيب الزيات : الصيارفة في الإسلام، مرجع سابق, ص 493.

(3) انظر نفس المرجع والصفحة.

(4) Fischel : Jews in The Economic and Political Life of Medieval Islam, P. 8.

(5) انظر الصابي : الوزراء، ص 177، وانظر كذلك متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، جـ2، ص282.

(6) ابن مسكويه : تجارب الأمم، مصدر سابق, جـ1، ص 86.

(7) انظر الصولي : أخبار الراضي بالله والمتقي لله، مصدر سابق, ص 199.

(8) انظر التنوخي : نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، مصدر سابق, سفر 2، جـ3، ص 127، 128.

(9) انظر عريب بن سعد : صلة تاريخ الطبري, مصدر سابق، ص 82.

المدعوّين لحضور جلساته مع ثلة من الرفقاء. وكذلك كان الوزير ابن الفرات له نخبة من بعض الجهابذة يشاركونه وجبة غذائه بصورة دائمة(1).

هذا القرب والأنس الذي حظي به جهابذة العراق من رجالات الدولة وساستها، جعل كلود كاهن(2) وريجارد كوك(3) يقران بأن للجهابذة في بغداد نفوذاً واسعاً في السلطة. بسبب تمكنهما من عصب اقتصاد الدولة ألا وهو المال.

لقد انعكس نفوذ جهابذة اليهود على مكانتهم في بغداد حتى أصبحوا يتدخلون في حل المشاكل ويتوسطون بين العامة والسلطة، تروي وثائق الجنيزة في القاهرة خطاباً أرسله الجاؤون(*) الأكبر في بغداد "الجاؤون سعديا سعيد بن يوسف الفيومي" إلى مصر سنة 316هـ/928م لأحد التجار اليهود يطلب منه القدوم إلى بغداد، ويقول في خطابه ما نصه: ".... وإذا كانت لديك أي مشاكل مع الخلافة فعليك أن توضحها لي ونحن نستطيع أن نسوّيها بدورنا مع الحكام في بغداد، فهناك رجالنا من أولاد نظيرة وأولاد هارون يعتمد عليهم في كل شيء... وبعدها سوف تعاملك السلطات كأنك سيّد وسوف نسهّل لك كل أمورك فافعل هذا ولا تفعل غيره(4)".

وكان بعض وزراء السلطة حينما يودون مصادرة كاتب أو وزير سابق، أو صاحب مال ويرغبون إلحاق الأذى به يقومون بتسليمه إلى أحد الجهابذة ليتشفى منه في تعذيبه، "فقد طولب أبو سعيد الثغرى بعد غزواته المشهورة وسُلّم إلى أبي الخير الجهبذ النصراني ليستخرج المال منه فجعل يعذبه، مما جعل الشاعر الكبير

---

(1) انظر ابن مسكويه : المصدر السابق، جـ1، ص 112.

(2) انظر كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ترجمة بدرالدين القاسم, دار الحقيقة, بيروت, ط3، 1983, ص91.

(3) انظر ريجارد كوك : بغداد مدينة السلام، ترجمة فؤاد جميل، مصطفى جواد، مطبعة شفيق، بغداد، ط1، 1962، ص61.

(*) الجاؤونية : منصب ديني كبير في اليهودية ووظيفته رئاسة المجتمع اليهودي الذي كان كرسيه في بغداد.
See; Goitein : Jews and Arabs, P. 135.

(4) Fischel : Jews in The Economic, P. 34 – 35.

البحتري ينظم قصيداً يستنهض فيه همم المسلمين ليدركوا المجاهد الثغرى وينقذوه من ويلات الجهبذ النصراني[1]".

ونتيجة لهذا النفوذ الذي حظي به الجهابذة اليهود وغيرهم في المجتمع العراقي فقد هابهم بعض السلاطين والقضاة.

**الخاتمة:**

بات لنا واضحا مكانة ونفوذ الجهابذة اليهود في المجتمع العراقي من القرن الثاني إلي القرن الرابع الهجري/ الثامن – العاشر الميلادي، ودورهم في تنمية الجوانب الاقتصادية للدولة في وقت كانت فيه في أمس الحاجة لهذا الحراك الاقتصادي ليقيلها من عثراتها المالية. وهذا ما كان له أن يتم لولا الأفق الواسع الذي يتمتع به رجال الدولة العباسية من وزراء وأمراء وغيرهم، فالدولة العباسية كانت دولة الجميع.

(1) يقول البحتري في قصيدته : –

يـا ضـيـعـة الـدنـيـا وضـيـعـة أهلها * والمـــسـلـمـين وضيعـة الإســلامِ

طـلـبتّ ذُحُولُ الشرك في دار الهدى * بـــيـن الـمــداد وألـســن الأقـلام

هــذا ابـن يوسف في يدي أعـــدائه * يُـجْـــزى عــلـى الأيــام بـالأيـامِ

نـامت بـنـو العبـاس عـنه ولم تكن * عــنــه وأمّــيـــة لـورعـت بنيام

انظر البحتري : ديوان البحتري، شرح د. يوسف الشيخ محمد، ط دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987، جـ2، ص239، وانظر كذلك التنوخي : الفرج بعد الشدة، مصدر سابق، ص 84.

# ضعف الكفاءة المهنية لدى المعلم الجامعي وعلاقته بانخفاض مستوى الإنتاجية التعليمية

د. البكاي ولد عبد الملك
أكاديمية الدراسات العليا– ليبيا

**المقدمة:**

**1- تمهيد:**

إن البنية الأساس للجامعة، هي بنية ثلاثية الأبعاد، تتكون من عناصر محورية هي: الطالب، والمعلم الجامعي، والبيئة التنظيمية: الإدارة والأكاديمية. بيد أن المعلم الجامعي، هو الركن الأساس في العملية التعليمية برمتها، يتوقف عليه نجاح هذه العملية وتحقيق أهدافها، أو إخفاقها. وبما أن الأسلوب الذي يعتمده المعلم الجامعي في القيام بواجباته المهنية، يحدد بشكل أساسي، وجود الجامعة من عدمه، فإن الدور المتوقع منه هو نشاط متعدد الجوانب، ويستند أداؤه لدوره بشكل فاعل إلى نشاط متعدد الأغراض: الأداء في التعليم الجامعي بكفاءة واقتدار، والأداء في البحث العلمي، والأداء في أية أنشطة أخرى مثل خدمة المجتمع، وانصهاره في الجامعة، وانصهارها فيه.

لذلك فإن دور المعلم الجامعي، يتجاوز عملية نشر المعرفة، ونقل المعلومات والبيانات رغم أهميتها وضرورة توفير وسائطها، إلى مهمات تحويل المعلومات إلى مخزون معرفي قادر، في كل لحظة، على تفعيل عملية إنتاج المعرفة، وتكوين الكادر البشري المؤهل، القادر على المساهمة في التنمية الشاملة.

إن نشاط المعلم الجامعي، وسلوكه، وتكوينه، وإمكانياته الذاتية، واستعداده الطبيعي، والموارد البشرية المحيطة به، والعلاقات التي يخضع لها، وشبكة العلاقات

الاجتماعية التي يعيش بداخلها، هو ما ينبغي أن يؤخذ في عين الاعتبار، عند القيام بأي محاولة لفهم ودراسة وتحليل أداء عضو هيئة التدريس، والمشكلات والمعوقات التي يواجهها.

**2- المشكلة البحثية:**

إن المعالجة الموضوعية لأوضاع التعليم العالي في الوقت الراهن، لا بد أن تقودنا إلى خلاصات متناقضة: تقدم مذهل في المعارف البشرية، وتعدد وسائطها (الكتاب، والدوريات، البحث العلمي، وسائل الإعلام، المعلوماتية، الإنترنيت...) من الناحية الكمية، يضاف إلى ذلك الموارد البشرية والمادية الهائلة المكرسة لها، وهو ما يؤدي إلى الإقرار بأن التعليم العالي قد تجاوز بالفعل الأهداف التي رسمها مخطط الجيل الأول؛ لكننا لا نكاد نخطو خطوة واحدة في اتجاه أي ركن من أركان العملية التعليمية (الطالب، والمعلم الجامعي، والبيئة التنظيمية: الإدارة والأكاديمية)، إلا ونجد أنفسنا نتعثر بهذا العائق أو ذاك، بهذه الصعوبة أو تلك، بحيث يتبادر إلى الذهن السؤال الآتي:

ما الذي أنجزناه نحن أبناء الجيل الثاني حتى الآن؟

ويفتح هذا السؤال الباب لشبكة عريضة من التساؤلات منها: هل تقدم النماذج السائدة حلولا للمشاكل التي يعاني منها المدرسون؟ وفيم تكمن حداثة النموذج المقترح؟ وهل يختلف في شيء عن النماذج السابقة؟ هل تقام "البرامج الجوالة" (passepartout) على أساس منطق التقدير أم وفقا لمنطق التكوين، وبتعبير آخر هل تؤدي تلك البرامج إلى تطوير المهارات العقلية عند الطلبة، أم أن الرهان فيها قائم على الربح والخسارة من منظور الإنتاجية التعليمية؟ وهل المقياس المتبع حاليا في القياس الإنتاجية التعليمية، يتسم بالموضوعية إذا ما قيس بمستوى التحصيل وليس النجاح عند الطلبة؟ هل لتلك المشكلات كلها علاقة بضعف الكفاءة المهنية عند المعلم الجامعي؟

إذا كان ذلك كذلك، فما هي الكفاءات الضرورية التي يجب توفرها عند الأستاذ الجامعي؟ ألا تقودنا هذه المشكلات إلى أن نضع سائر الخطط والاستراتيجيات المتبعة حتى الآن محل التساؤل؟

إن أية استراتيجية تستهدف الكفاءة المهنية عند المعلم الجامعي، وتحسين مستوى الطلبة، لا تكون ناجعة ما لم تكن قادرة على الإجابة عن التساؤلات الآتية:

- ما الذي يجب علي أن أعلمهم إياه؟ ولماذا؟
- كيف يمكنني أن أعلمهم هذه المضامين وتلك الخبرات؟
- هل تعلّموا؟ وكيف؟

أو بتعبير آخر، هل يتحلى المدرس الجامعي بالكفاءات، والمهارات الضرورية لمزاولة المهنة؟

**أولا: مفهوم الكفاءة:**

يقصد بالكفاءة بشكل عام، توظيف المعارف، والخبرات في سبيل إنجاح عمل معين. وتتوقف الكفاءة في المقام الأول على المهارات، لكنها تتأتى على الأخص من التجربة الوظيفية، ويتم اختيارها، بشكل موضوعي، انطلاقا من مكان العمل، وتعرف فاعليتها من خلال النجاح في الوظيفة[1] .

ويعتبر مفهوم الكفاءة من أكثر المفاهيم تعقيدا؛ لذلك يتعذر حصر دلالته في تعريف جامع مانع، كما يقول المناطقة، يقدم معنى حصريا لذلك المفهوم المعقد. ولهذا السبب سنعرض فيما يلي تعريفات متعددة يعكس كل واحد منها جانبا معينا من ذلك المفهوم.

(1) Lionnel Bellenger et Phillippe Pigallet, dictionnaire de la formation et du développement personnel, E.S.F. Editeurs, Paris, 1996, P. 66.

ولعل أبرز التعريفات المقدمة لهذا المفهوم، تعريف الإدارة العامة لمجمع التعليم في كندا، الذي يعرف الكفاءة بأنها: «مجموعة السلوكيات الاجتماعية والانفعالية، وكذا القدرات المعرفية والنفسية، الحسية – المادية، التي تمكن من ممارسة مهنة، أو نشاط أو عمل بدرجة من المهارة، تتناسب مع الحد الأدنى لمتطلبات سوق العمل»[1].

ويمكننا بناء على هذا التعريف، استخلاص بعض الأفكار الأساسية في تعريف الكفاءة:

1. أن مفهوم الكفاءة يقتضي وجود أنماط متعددة من المعرفة والخبرة، ترتبط في الوقت نفسه بميادين متشعبة منها: المعرفة، تكامل الوظائف الحركية والنفسية (domaine psychomoteur)، والميدان الاجتماعي، والانفعالي، إلخ.

وسنقف على مجموعة أخرى من الارتباطات، توحي بها تعريفات أخرى، ومن أهم تلك الارتباطات (المعرفة والخبرة، ونمط الوجود الخاص، والمهارات، والاتجاهات، والدوافع، وغيرها) أي أن **الكفاءة هي مفهوم متعدد الأبعاد**.

2. أن الكفاءة هي عبارة عن حالة داخلية لدى الشخص، وهي عبارة عن إمكانية تتعلق بفعل معين، وليست الفعل في حد ذاته ("إنها فعل بالقوة وليست فعلا بالفعل"). وهذا يعني أن **الكفاءة هي إمكانية للفعل**.
3. أن مفهوم الكفاءة يتحدد انطلاقا من سقف معروف، وهو هنا الحد الأدنى لمتطلبات سوق العمل، ويكمن رفع ذلك السقف، لتصبح الكفاءة مرادفة للتميز، أو الحد الأقصى. وعليه **يتحدد مفهوم الكفاءة انطلاقا من سقف محدد سلفا**.

(1) La direction générale de l'enseignement collégial (D.G.E.C), élaboration des programmes de formation professionnelle du niveau technique, cadre théorique, Gouvernement du Québec, 1990.

4. أما التعريفان الآتيان، فسيركزان على تحديد الكفاءة باعتبارها القدرة على الاضطلاع بالأدوار، والمهام التي تتطلبها مهنة معينة[1].

فالحالة الداخلية للإنسان، تتحدد باعتبارها قدرة يتم استثمارها في الوظيفة التي يعمل فيها. إذن **الكفاءة ترتبط بنشاط معين في الحياة الفعلية**. ومن هنا التعريف الاجتماعي للكفاءة بأنها «تتضمن كلا موحَّدًا من القدرات في الميادين المعرفية، والاجتماعية– العاطفية، وفي ميدان تكامل الوظائف الحركية والنفسية»[2].

5. الكفاءة ليست مفهوما أحاديا، بل هي كل موحد يضم مختلف أنواع الخبرات، والمعارف، وبهذا المعنى تكون الكفاءة كلا مركبا من القدرات، ولا يكمن لأي قدرة أن توجد في حالة مجردة، بل لا بد لها من حوامل مادية، أي الانطباق على مضامين خاصة. فما هي تلك المضامين؟

إن الكفاءة هي عبارة عن «قدرة مكتسبة بفعل، تمثل المعارف الملائمة والخبرة، وتكمن في الإحاطة بمشكلات خاصة وحلها»[3]. ويمكننا انطلاقا من التعريف السابق فرز العناصر الآتية:

- الكفاءة هي أولا عبارة عن قدرة على حل مشكلة معينة. والكفاءة بهذا المعنى، هي **قدرة مكتسبة بفعل الخبرة**.
- وتقوم تلك الكفاءة على تمثل المعارف الملائمة، والتسلح بها، وهنا يكون معيار المفاضلة بين المعارف المختلفة، هو "المنفعة". والكفاءة بهذا المعنى **تقوم على بعض المعارف الملائمة ، المفيدة**.

---

(1) (D.G.E.L), cadre théorique, 1991.

(2) (D.G.E.L), cadre théorique, 1994.

(3) R. Legendre, Dictionnaire actuel de l'éducation, Montréal – Paris, Guérin – Eska, 1993.

- الكفاءة تتضمن، من بين أمور أخرى، عنصرين اثنين هما:
  - إعداد تصور للمشكلة التي يتعين حلها.
  - ووضع برنامج أو إجراء معين، يمكن من بلوغ الهدف المنشود. وهذا يعني أن **الكفاءة هي قدرة على تطريق المشكلات وحلها**. والمقصود هنا هو بعض "المشكلات الخاصة" المتعلقة بميدان خاص. ومن هنا تكون **الكفاءة مرتبطة بميدان عملي محدد**.

لكن ما المقصود بحل مشكلة معينة بمهارة؟

ثمة تعريفان مهمان في هذا الصدد هما: أولا تعريف دانيال هاملين الذي يرى أن الكفاءة «مهارة تسمح بالقيام، على الفور، بأفعال ضرورية، انطلاقا من مرجعية معينة»[1].

فحل المشكلة يجب أن يكون فوريا، وبالتالي تكون **الكفاءة هي القدرة على الفعل الفوري المباشر**.

وأما التعريف الآخر فهو تعريف لويس داينو الذي يعرف الكفاءة بأنها: «مجموعة المعارف والخبرات، وأنماط العيش التي تمكن صاحبها من ممارسة دور معين، أو مهنة، أو نشاط بشكل مناسب وفعال»[2]. ولا يكفي أن تكون تلك الممارسة فورية وآنية فحسب، بل لا بد من أن تكون فعالة، وأن تؤدي إلى نتائج تتطابق مع الأهداف المتوخاة منها. إذن الكفاءة هي: القدرة على القيام بعمل فعال.

(1) D. Hameline, les objectifs pédagogiques en formation initiale et en formation continue, Paris ESF, 1979.

(2) Louis D'hainaut, des fins aux objectifs de l'éducation, un cadre conceptuel et une méthode générale pour établir les résultats attendus de la formation, Bruxelles, Labor, 1988 (1977-1985).

ونصل الآن إلى تعريف مركز الدراسات البيداغوجية والإرشاد بكندا (E.E.P.E.C) وهو مركز يضم العديد من المختصين في مجال التكوين والتأهيل الجامعي. وقد عرف المختصون بهذا المركز الكفاءة بما يلي: «تتحدد الكفاءة بأنها مجموعة من المعارف المفهومية والإجرائية المنظمة في شكل تصورات إجرائية تكمن في إطار فئة معينة من الحالات، للتعرّف على المهمة – المشكلة، وعلى حلها عن طريق عمل فعال»[1].

ويتضمن هذا التعريف، بعض العناصر التي عرضناها آنفا، لكنه يقدم عنصرا جديدا، وهو تحديد نوع المعارف التي ترتكز عليها الكفاءة، وهي: المعارف النظرية (التصورية) أو المتعلقة بالسؤال "ماذا؟"، والمعارف الإجرائية، وتتعلق بالسؤال "كيف؟". وينطبق هذان النوعان من المعارف على ثلاثة مجالات هي: المجال الإدراكي، المجال (النفس-حركي) (Psychomoteur) والمجال العاطفي – الانفعالي. وبذا تكون الكفاءة هي مجموعة من المعارف التصورية والإجرائية.

ولا بد من الإشارة إلى سمتين أخريين من السمات المميزة للكفاءة هما:

أ- أن الكفاءة هي قبل كل شيء هدف من أهداف التكوين، أي أنها هدف من الأهداف التي يتعين بلوغها طوال فترة التكوين. ويعبر ذلك الهدف عن النتيجة المنتظرة من أي مسعى تكويني –تعليمي. إذن **الكفاءة هي هدف تعليمي نهائي**.

ب- ثم إن الكفاءة هي قدرة دائمة على العمل الفعال. وهذا يعني أن الكفاءة قدرة قارة وثابتة.

تلك هي مجموعة السمات المميزة للكفاءة. ويمكننا بناء على التعريفات السابقة، الخروج بتعريف "شامل" للكفاءة هو: «إن الكفاءة هي هدف من أهداف التكوين، وتتركز حول تنمية قدرة الطالب [معلم المستقبل] بشكل ذاتي في التعرف

---

(1) Pierre Gillet, construire la formation, Paris, ESF, 1991.

على المشكلات الخاصة بفئة محددة من الحالات، وحلها حلا شافيا على قاعدة من المعارف التصورية والإجرائية، المنظمة والملائمة».

والجدول الآتي يبين الخصائص المميزة لمفهوم الكفاءة:

جدول رقم (1):

**الخصائص المميزة لمفهوم الكفاءة:**

| خصائص الكفاءة | تعريف الكفاءة |
|---|---|
| الكفاءة هدف تعليمي معاصر | الكفاءة هدف من أهداف التكوين بل هي هدفه النهائي |
| الكفاءة فعل يرتبط بالعمل في الحياة الفعلية | الكفاءة هدف التكوين المستمر |
| الكفاءة إمكانية الفعل | الكفاءة عبارة عن القدرة |
| الكفاءة هي مجموع منظِّم من المهارات | الكفاءة قدرة تقوم على بنية منظَّمة من المعارف |
| الكفاءة تقوم على معارف ملائمة | الكفاءة قدرة تقوم على بنية من المعارف الملائمة |
| هي مجموعة من المعارف التصورية والإجرائية | الكفاءة قدرة تقوم على بِنْية من المعارف المنظمة |
| هي مهارة تدل على الإحاطة بمشكلات معينة وحلها | الكفاءة قدرة على الفعل الحر |
| الكفاءة مهارة مكتسبة بفعل الخبرة | الكفاءة قدرة إجرائية |
| هي القدرة على الفعل الفوري | الكفاءة هي قدرة إجرائية |
| الكفاءة ترتبط بمجال عملي محدد | الكفاءة القدرة على القيام بأفعال كثيرة ضمن فئة واحدة من الحالات وهي قدرة قابلة للتحول |
| تتحدد الكفاءة بالنظر إلى سقف معروف | الكفاءة قدرة متعارف عليها |
| الكفاءة قدرة قارة وثابتة | الكفاءة قدرة على العمل الناجع والفعال |

## ثانيا: التأهيل الجامعي وتطوير الكفاءات عند المدرسين:

### 1- تجربة التأهيل الجامعي في الجامعات العربية والعالمية:

لا يعبِّر التأهيل المهني –التربوي- عن حالة مُرْضية بالمعنى الدقيق للكلمة بل هو ضرورة يطالب بها المهتمون بسياسات التربية وتهدف إلى تحسين الأداء بشكل دائم، والرفع من مستوى الإنتاجية. فتطوير الكفاءة لدى المعلم الجامعي، هو مثل الأفق الذي يتسع أمامنا كلما خطونا نحوه، ذلك أن «الوظائف المختلفة التي يؤديها الأستاذ الجامعي، وخاصة وظيفتا التعليم والبحث العلمي يُنْظر إليهما أكثرُ من غيرهما (...) على أنهما وظيفتان قابلتان دائما للتطور»[1]. وهذا الأمر يقودنا إلى مبدأ أساسي، هو أنه لا يوجد حد لتطوير الكفاءات. وتعتبر مشكلة انخفاض مستوى التحصيل عند الطلبة من أكبر المشكلات التي تعاني منها معظم الجامعات في مختلف بلدان العالم. وقد يرجع السبب في ذلك، إلى أن «أعضاء هيئة التدريس الجامعي، لا يحصلون على إعداد تربوي قبل دخولهم إلى الجامعة؛ وهذا الوضع قد يثير تساؤلا هو: لماذا يشترط الإعداد التربوي في معلم التعليم العام، ولا يشترط في معلم أو مدرس الجامعة، مع أن كليهما يقوم بعملية التدريس؟»[2].

ولا شك أن هذا الاعتقاد، قائم على افتراضات خاطئة منها: اعتبار الشهادة رخصة لممارسة مهنة التدريس، وهي فكرة (قروسطية)[3] متوارثة تقول بعصمة الأستاذ الجامعي. ثم إن افتراض خضوعه خلال تكوينه الجامعي والعالي للتكوين التربوي الضروري، على الأقل من الناحية الاسمية، قد ولّد هو الآخر اعتقدا خاطئا

(1) Jean Donnay et Marc Romainville, Enseigner à l'université, un métier qui s'apprend? De Boeck université, Bruxelles, 1996, p. 63.

(2)محمد منير مرسي، الاتجاهات الحديثة في التعليم الجامعي المعاصر وأساليب تدريسه، عالم الكتب، 2002م، ص:48.

(3) مصطلح منحوت من كلمتي (القرون الوسطى).

بعدم حاجته إلى تكوين إضافي مكلف من الناحية المادية، وصعب التطبيق بالنظر إلى الاتجاهات النفسية الرافضة لهذا المسعى لدى الأساتذة الجامعيين.

ثمة مسلَّمَةٌ موروثة عن القرون الوسطى، وتتمثل «في فكرة الوساطة، وساطة المعلم بين الطالب والمضمون المعرفي؛ إذ السواد الأعظم من الأساتذة يدرس وفقا للنمط البيداغوجي الأكثر شيوعا، والذي يقوم على نقل المعارف. إنهم مجرد وسطاء أولا بين المعارف والقيم من جهة، وبين الطلاب الذين هم مطالبون باستيعابها من جهة أخرى، وبين هؤلاء الطلبة أنفسهم والمصادر المتاحة»[1].

ومن المسلَّمات الخاطئة الداعية لذلك التوجه، (عدم حاجة الأستاذ الجامعي للتأهيل التربوي) ما ينظر إليه من جانب فطري في الكفاءة، فالأستاذ مطبوع لا مصنوع، والكفاءة بالطبع لا بالوضع، وهناك مدرسون ناجحون بطبعهم، وآخرون يلازمهم الإخفاق والفشل حيثما حلوا.. ولا شك أن هذا الاعتقاد ظاهر البطلان. وقد رأينا سابقا، أن الكفاءة مفهوم متعدد الأبعاد، يتداخل فيه الغريزي، بالعاطفي، والاجتماعي بالمادي، ويبقى دور الخبرة أساسيا في هذا المجال.

وفي الواقع، فإن الأستاذ الجامعي مطالب ببلوغ الحد الأدنى، على الأقل، في أدائه لمهنته، ومن ذلك إدراك أهداف التعليم الجامعي، وفهم نفسية الطلاب، وخلفياتهم الاجتماعية، فضلا عن جودة تنظيم المعرفة وتوصيلها بشكل فعال.

لقد أصبحت ضرورة التأهيل، أكثر إلحاحا من ذي قبل، وخاصة في البلاد العربية، أمام الانفجار الديموغرافي، والتوسُّع الأفقي للجامعات في بعض الدول العربية، والإعلاء من شأن الكَمِّ على حساب الكيف[2].

---

(1) Jean Donnay et Marc Romainville, op. cité. P. 58.

(2) انظر في هذا الصدد، علي الحوات، ملاحظات حول الفصل الرابع: بناء القدرات البشرية: التعليم في تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2002م، والمعد من طرف برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي: واقع التعليم في الوطن العربي ملامح ومؤثرات.

فقد تبين من خلال تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2002م[1] تدني نوعية التعليم في معظم البلاد العربية على الرغم من الأموال الطائلة التي صرفت عليه في العقود الماضية. ومن أهم الأسباب التي أدت إلى ذلك الوضع:

- مشروع محاربة الأمية مهما كلف الثمن، وفقا لمبدأ الضرورات تبيح المحظورات.
- الاهتمام بالكم دون الكيف.
- الطلب المتزايد على التعليم بالنظر إلى تزايد أعداد السكان بشكل مذهل.
- ضعف قدرات المعلم العربي، وعدم تأهيله للتدريس الفعال.
- غياب مؤسسات البحث العلمي الجاد، وقلة الإنفاق العام في هذا المجال[2]. وهو ما نجم عنه هجرة الأدمغة والكفاءات النادرة أصلا.
- تدني مستوى التعليم، وضعف الطالب والمعلم معا.
- ويحسن أن نضيف إلى هذه القائمة، عدم استقلال الجامعة في كثير من البلاد العربية وعدم شعور عضو هيئة التدريس بالحرية الأكاديمية.

إن معاينة الحالة الراهنة للتعليم والبحث العلمي، وخاصة في البلاد العربية يقودنا إلى الإقرار بضرورة «الاهتمام بتدريب المعلمين (...) ويمثل هذا التدريب الجرعة المنشطة للمدرس بالنسبة لتحديد معارفه ومعلوماته»[3].

وقد عملت بعض الجامعات على معالجة ذلك القصور، وكرست له العديد من الموارد المادية والبشرية، وهو ما انعكس بالفعل في تطور ملحوظ في المقاييس المتبعة في اختيار أعضاء هيئة التدريس. وقد لوحظ في هذا المجال، زيادة اهتمام الجامعات،

---

(1)انظر في هذا الصدد، علي الحوات، ملاحظات حول الفصل الرابع: بناء القدرات البشرية: التعليم في تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2002م، والمعد من طرف برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي: واقع التعليم في الوطن العربي ملامح ومؤثرات.

(2) ذكر التقرير المذكور، أن نسبة الاستثمار في البحث العلمي ضئيلة جدا بحيث لا يزيد عن نسبة 0.05% من الميزانيات العامة باستثناء مصر والأردن التي ترتفع فيها هذه النسبة إلى 1%.

(3) مجدي عزيز إبراهيم، منطلقات المنهج التربوي في مجتمع المعرفة، عالم الكتب، القاهرة، 2004م، ص: 29.

وخاصة العربية منها، بضرورة توفر العديد من الكفاءات لدى المدرسين، فنرى البعض منها يفرض ضرورة امتلاك المعلم لبعض المهارات العلمية. ويمكن أن نذكر في هذا المجال، الجامعات الخليجية، وخصوصا دولة الإمارات العربية، التي تفرض على العضو التحلي بلغة ثانية (الإنجليزية في أغلب الأحيان) وذلك لضرورة مواكبة التيار العلمي الراهن، وضمانا الاستفادة من خبرات الآخر وتجاربه، بالإضافة إلى ضرورة تمكن العضو من التقنيات الجديدة، مثل المعلوماتية والإنترنت.

ومن الجامعات العالمية الرائدة في مجال التأهيل التربوي للأستاذ الجامعي، بعض الجامعات البريطانية، والأمريكية، وتحتل الجامعات البريطانية محل الصدارة في هذا الصدد وتليها الجامعات الأمريكية، فقد صدر تقرير روبنس Robbens في الستينيات من القرن الماضي، وقد اهتم التقرير برصد ظاهرة إغفال مسألة التأهيل الجامعي في الجامعات الإنجليزية، ثم تلاه تقرير كارنجي Carnagie في الولايات المتحدة الأمريكية في السبعينيات، وقد دعا التقرير الأخير إلى توفير الجوانب المهنية لهيئات التدريس في التعليم العالي في أمريكا(1).

وتتصدر مصر والجزائر والعراق، قائمة الدول العربية في هذا الصدد. فكانت جامعة القاهرة، أول جامعة عربية تبنت مشروع إقامة برامج تدريبية تهدف إلى الرفع من كفاءة المدرسين الجامعيين، وكان ذلك في عام 1973م. وقد قاد ذلك إلى تعديل قانون الجامعات المصرية، ليتضمن ضرورة خضوع المعيدين والمدرسين المساعدين، لدورة تدريبية على طرق التدريس في الجامعة قبل حصوله على درجة محاضر.

ومن الأساليب التي اتبعتها بعض الجامعات للرفع من مستوى هيئة التدريس، حسن اختيار المعيدين والعمل على تكوينهم تكوينا ملائما، باعتبار أن المعيد هو مشروع أستاذ جامعي. فالمعيدون هم مصدر مهم من المصادر الذاتية لهيئة التدريس بالجامعات «إن إعداد المعيدين تربويا للتدريس بالجامعة قبل الحصول على الدكتوراه،

---

(1) موفق حياوي، دراسة مقارنة لإعداد وتدريب الأستاذ الجامعي، مجلة اتحاد الجامعات العربية، الأمانة العامة للاتحاد، العدد: 22، 1987م، ص: 8.

أو بعده مباشرة، يحل كثيرا من المشكلات الراهنة المتمثلة في رفع مستوى أداء عضو هيئة التدريس، وكفاءته من ناحية، والتغلب على الحرج في مطالبة أستاذ الجامعة حضور برنامج تدريبي للإعداد من ناحية أخرى»[1].

وإذا أردنا أن نربط بين تصور برنامج متكامل للإعداد المهني للأستاذ الجامعي، وبين واقع التعليم العالي في ليبيا لوجدنا أن التأهيل "موجود" من الناحية النظرية خاصة عندما ننظر إلى حضور الموارد التربوية في بعض التخصصات الإنسانية في المعاهد العليا وكليات التربية.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أمرين:

- الأول هو القطيعة بين وجود هذه المقررات في البرامج التعليمية، وانعدامها في الواقع الفعلي للطلاب، وهو الواقع الذي لا يعبر عن العجز في هذه المواد فحسب، بل يكاد يشمل سائر المواد.
- الثاني هو أن الأساتذة الجامعيين هم خريجو الجامعات (أقسام الدراسات العليا) التي تغلب عليها النزعة التخصصية؛ بحيث لا نكاد نقف على أي ذكر للمواد التربوية.

ولكي نعطي فكرة إيجابية عن هذا الموضوع، فإننا نرى أن الإعداد الحقيقي، لا بد أن يبدأ من مراحل الدراسة الأساسية، والثانوية، من المرحلتين الأولى والثانية من التعليم العالي:

في المرحلة الأساسية لا بد من:

1- تعميق غريزة البحث وحب الابتكار لدى الطلاب.
2- تشجيع المتفوقين ورعايتهم ماديا ومعنويا.
3- الإعداد الخلقي لاحترام العلم والمعلمين.
4- إعداد برنامج صارم لمحاربة الغش في الامتحانات من أي جهة كانت، ومن كل الهيئات (التدريسية، الإدارية، والطلابية).
5- مراقبة الامتحانات مراقبة تامة، وتكوين لجان متخصصة للإشراف عليها.

---

(1) محمد منير مرسي، الاتجاهات الحديثة في التعليم الجامعي، مرجع سبق ذكره، ص: 49.

في مرحلة الدراسات العليا:

6- الحرص على غربلة الطلاب المقبولين للدراسات العليا. ويمكن في هذه الحالة وضع معايير صارمة لذلك. كأن تتم الاستعاضة عن امتحان القبول باختيار الثلاثة الأوائل من كل تخصص في الدراسات العليا.

7- إعداد برنامج لزيارات الأساتذة المرموقين على الصعيد العالمي في كل التخصصات، وعقد ندوات علمية دولية، يشارك فيها الأساتذة المحليون بأوراق عمل، وينعشها الطلاب بالحوار والنقاش، وهذا ما يمكن طلاب الدراسات العليا من الاحتكاك بالكفاءات الأخرى، ويمنحهم تكوين شخصية علمية مستقلة، وقادرة على الانتقال من عقلية التلقي إلى الإنتاج الإيجابي الفاعل.

8- تشديد شروط الإشراف على الرسائل الجامعية، وتكوين لجنة موسعة للأطروحات، تحتوي على كل التخصصات في كل الجامعات توكل إليها مهمة:

- مناقشة المواضيع المقدمة للبحث.
- مناقشة الخطط المقدمة للبحث في حضور الأستاذ المشرف والطالب.
- متابعة مراحل البحث من خلال مقررين متخصصين، يكلفان بذلك بشكل دوري.
- تحديد وعاء زمني كاف لإعداد دراسة جادة معمقة.
- قبول أو رفض أي من المواضيع الجاهزة للمناقشة، إذا كان لا يخضع للمعايير العلمية المقبولة بإجماع أعضاء اللجنة.

9- شمولية القرارات والموازنة فيها بين الجانب النظري (المحاضرات) والجانب العملي (الندوات والعروض وحلقات النقاش).

10- مراعاة التخصص في نسبة المواد إلى المدرسين، وتحديد دور محدد لكل من المعيدين والأساتذة المساعدين والأساتذة.

ويتم رفع الكفاءات التربوية أولا بتفعيل دور المؤسسات التربوية سواء تعلق الأمر بالمسؤولين الإداريين، أو الأساتذة الجامعيين من خلال:

1- إشاعة العلم والمعرفة من خلال إنشاء مكتبات متخصصة.

2- وضع المحفزات المادية والمعنوية الضرورية المقرونة بنظام صارم للعقوبات للمتهاوين من الموظفين والأساتذة.

3- تحديد برنامج محدد للعطل والإجازات، خصوصا للأساتذة المغتربين، يتم الالتزام به.

4- وضع نظام جديد للعمل بالجامعة يسمح لعضو هيئة التدريس بالاستغلال الجيد للوقت، تحديد سقف زمني مناسب للاستفادة من الكفاءات المتوفرة، ويتعلق الأمر هنا بساعات العمل.

5- خلق جو من الحوار والتواصل بين مختلف هيئات التدريس، سواء اتخذ ذلك شكل ندوات بين كليات مختلفة، أو مسابقات بالمعنى الدقيق للكلمة.

ويعتبر الإعداد والمشاركة في الدراسات المتخصصة: كالندوات، والملتقيات الدولية ذات الصبغة التربوية بشكل خاص، والعلمية بشكل عام، أفضل وسيلة للإعداد التربوي؛ لأنها تسمح بتبادل المهارات، والإفادة من الخبرات الخارجية بهذا الخصوص. هذا دون التقليل من أهمية الإعداد عن طريق البحث العلمي والإعداد الذاتي.

**2- عناصر المهنة لدى المعلم الجامعي:**

**أ- القراءة السوسيولوجية:**

يمكن تعريف مهنة المعلم (la professionnalité de l'enseignant) لدى موناستا[1] انطلاقا من شبكة متعددة من العوامل. وأما ليموس[2] فيقترح «أن نصنف تحديدات مفهوم الكفاءة المهنية إلى صنفين:

(1) A. Monasta, Définir une nouvelle professionnalité, Education permanente, 1985, 81, 55-66.

(2) M. Lemosse, le professionnalisme des enseignant, le point de vue Anglais, recherches et formation, 1989, 6, 55, 66.

صنف استاتيكي، ويكمن في تحديد المعايير التي تسمح لنا بالتعرف على المعلم المهني. وصنف آخر يسلط الضوء على الاستراتيجيات المتبعة للوصول إلى مرتبة المعلم المهني»[1].

ويمكننا أن نعرف المهنية انطلاقا من المعايير التالية:

أن المهنية هي عبارة عن:

- نشاط عقلي يلزم من يمارسه بمسؤولية فردية.
- نشاط عالم، وليس نشاطا روتينيا آليا مكررا.
- نشاط عملي؛ لأنها تتحدد باعتبارها ممارسة لفن معين وليست نشاطا نظريا أو تأمليا محضا.
- نشاط يطبعه الإيثار؛ لأنه يقدم خدمة جليلة للمجتمع.
- نشاط يتميز بوجود تقنية معينة قابلة؛ لأن تكتسب وتتعلم من خلال مسار طويل من التكوين المستمر.

وفي الواقع فإن التعليم نشاط عقلي يلزم من يمارسه بمسؤولية معينة، إنه كذلك عمل إبداعي يتطلب كذلك التحكم في عدد من التقنيات، وهو فوق ذلك نشاط موجه لخدمة الجماعة. «ومهما يكن الاتجاه الذي نختاره، فإن القراءة السوسيولوجية تركز على أهمية التكوين في التعرف على مهنية المعلم»[2] ومن هنا تأتي ضرورة تحديد الأسس الفعلية للتكوين الذي يمكِّن المعلم من تطوير مهنيته.

**ب- القراءة التربوية:**

أما (شافلسون) فيعرف مهنية المعلم انطلاقا من القرارات التي يتخذها. وقد قام بتطوير نظرية متكاملة موضوعانية لمعالجة التكوين. وينظر إلى المعلم في إطار هذه

(1) Leopold Pauquqy et autres, former des enseignants professionnels, op. cité, p.98.

(2) Leopold Pauquqy et autres, op. cit. p.99.

النظرية، باعتباره شخصا مهنيا، يختار من بين عدد لا حصر له من السلوكيات المتاحة، تلك التي يبدو له أنها أكثر ملاءمة من غيرها لحالة الفصل.

إلا أن تلك النظرية، رغم أهميتها في تخطيط التعليم، تعاني من بعض العيوب نوجزها فيما يلي:

- تؤخذ على هذه النظرية أنها آلية؛ لأنها لا تركز بما فيه الكفاية على الضوابط التي تتحكم في نشاطات المعلم.
- وأنها لا تتسم بالسمة العقلانية.
- وأنها تتجاهل تأثير الجانب الانفعالي في سلوكيات المعلم.

وقد حاول (دويل وبوندر) معرفة أداء المعلم في الفصل، وانطلقا في ذلك الهدف من مسلمة تتعارض مع منطلقات شافلسون. وقد ذهبا إلى أن «المعلم ليس هو يتحكم في الوضع، بل الوضع هو الذي يتحكم في المعلم»[1]. وهكذا تكون سلوكيات المعلم داخل الفصل، وفقا لهذه النظرية، مجرد استجابة لمؤثرات تعود إلى البيئة المحيطة به، أكثر من كونها نتيجة لقرارات عقلانية يتخذها المعلم لنفسه. وهذا يعنى أن المعلم يلجأ في سبيل تدبير الفصل، إلى بعض المواضعات، والتصرفات الشائعة، التي تمكنه من أن يكون فعالا في اللحظة الراهنة التي يوجد فيها، كما تمكنه من مواجهة الصعوبات الآنية.

أما (ينغر)[2]، فينظر إلى التدريس باعتباره مسارا يساهم في حل مشكلات قائمة أي أنه نتيجة تترتب على تفعيل بعض النماذج، وهي عبارة عن مجموعة من الوسائط التي تؤلف بين عناصر ثلاثة: السياق أو الحالة، والمشكلة، والحل.

إن على المعلم أن يتصرف بعقلانية، إلا أن الإطار المحدد للعمل الوظيفي يدفعه إلى اختيار أفضل الحلول، وأكثرها ملاءمة للإطار الذي يعمل فيه. بل إن هناك من

---

(1)Leopold Pauquqy et autres, op. cit, p.100.

(2) R. Yinger, a study of teacher planning, descruption and theory developent using.

اعتبر أن ذلك هو المقياس الذي يقاس به كفاءة المعلم. ومن بين هؤلاء: كلارك، وجاكسون. ومن هنا فإن «فاعلية المعلم بالنظر إلى تعقيد البيئة التي يعمل في إطارها، تتوقف على وجود نسق فكري مبسط، أي تصور مبسط لعلاقات العلية، وبعض الآراء الحاسمة حول قيمة الاستراتيجيات التعليمية، وبفهم حدسي لإدارة الفصل، والدلالة الدقيقة لبعض المفاهيم»[1].

**فما هي النماذج المختلفة التي تعبر عن طبيعة النشاط الذي يقوم به المعلم؟**

يضم التدريس نموذجين مختلفين، أحدهما هو "النموذج الآلي" المائع، الاقتصادي (من منظور التكلفة)، والثاني هو "النموذج العقلاني" الذي يستند إلى التفكير، والحدس، والتأمل، والإبداع، وهو نموذج مكلف من الناحية الاقتصادية وبطيء.

ويعتمد النموذج الأول على الروتين والتقليد، أما الثاني فيستند إلى القرارات التي يتخذها المعلم. فالمعلم المثالي في النموذج الأول، هو الذي يعتمد في تعامله مع الطلاب، على الأمور المألوفة، لا يبدع ولا يجتهد. أما المعلم المثالي في النموذج الثاني، فيختار دائما بطريقة عقلانية الأهداف التي ينشدها في المحاضرة.

ويمكننا بالتوفيق بين الآراء السابقة، التوصل إلى تعريف للمعلم المهني، يتضمن الاعتبارات التالية:

- المعلم الحق، هو من يمتلك مشروعا صريحا للتكوين.
- هو من يأخذ في عين الاعتبار أكبر قدر من المقاييس الممكنة، لحالة التكوين الذي يقوم به.
- يتصور خطة معينة تمهيدية لعمله.
- يصحح نفسه بنفسه، ويقوم بالتقويم الذاتي بشكل فوري في الآن نفسه، إن رأى ذلك ضروريا (التفكير أثناء الفعل).
- هو من يستخلص العبر من عمله (التأمل في الفعل).

(1) Leopold Pauquqy, op. cité. P. 101.

وهكذا فإن المعلم المهني يقوم خلال مراحل التحضير والتخطيط، بإرجاع المعلومات إلى سياقها، ويقوم بالربط بينها وبين غيرها، وتحليلها في ضوء مشروعه الخاص، مع مراعاة الأهداف التربوية العامة، كما يقوم بالاستفادة من التجارب الحالية والسابقة، لاختيار خطة العمل، والسلوك البيداغوجي اللذين أن يتبعهما في تعامله مع الطلاب.

ويمكن للمعلم أن يقوم بتأمل الفعل والقيام به وفقا لسلوك جديد يبتدعه بنفسه، ولا ينبغي له أن يدع نفسه تحت رحمة الظروف. إن عليه أن يتوقع بعض الحالات الطارئة، وكيفية التصرف إزاءها، وهذا يعني قابلية التكيف عند المعلم، أي إمكانية التصرف في مواطن متعددة، وفي ظروف متباينة، ومعالجة النقائص بشكل ذاتي، وتفادي حصولها في المستقبل.

3- **الكفاءات المهنية**: الثلاثي القاعدي للمعلم (الأهداف، والسلوكيات، والكفاءات):

أ- الأهداف أو المشاريع التي يحددها المعلم لعمله (المشروع الخاص بالمعلم الذي يندرج بدوره في إطار مشروع أعم، هو مشروع المؤسسة التي يزاول مهنته بها).

ب- الأفعال: وهي سلوكيات المعلم (مساعدة الطلاب في الفهم، وإدارة المجموعة).

ج- الكفاءات: وهي المعارف والتصورات، والنظريات الشخصية، ومخططات العمل، التي يتم توظيفها لحل مشكلات معينة يصادفها في مهنته. فالكفاءات لا معنى لها إذا لم يتم ترجمتها في أفعال، وهذه بدورها لا بد أن تتم في إطار مشروع معين.

**إذن ما هي الكفاءة المهنية؟**

«الكفاءات المهنية هي بالنسبة إلينا، تتولد من العلاقة بين عدد من المتغيرات: هي المعارف، ومخططات العمل، ومجموع السلوكيات، والتقاليد السائدة» أو هي

«ذلك المجموع المتنوع من المعارف المهنية، ومخططات العمل والاتجاهات، التي يتم حشدها في ممارسة المهنة»(1).

وأما فيما يتعلق بالمعارف، فلا بد هنا من أن نميز بين نوعين من المعارف: معارف يعدها المعلم بنفسه، وهي تلك التي يحصل عليها خلال مراحله الدراسية المختلفة، أو من خبرته في مجال العمل. وتمثل مجموع هذه المعارف، الأساس الذي يتم بواسطته تقويم المعارف الأخرى الصادرة عن غيره.

وأما المعارف الأخرى، فهي تلك التي أعدها آخرون للمعلم، وتتعلق بميادين أخرى غير ميدانه، وهي تخضع للكثير من التحويرات قبل أن تصبح مادة صالحة للاستخدام.

وأما مخططات العمل، فهي مجموع التصورات، والنظريات الشخصية التي يبنيها المعلم بنفسه، أو التي يستعيرها من غيره، ويقوم بتطويرها.

**4- بناء الكفاءات:**

كيف يمكن اكتساب تلك الكفاءات؟

أشرنا إلى أن مهنة المعلم، هي عبارة عن عملية تفاعلية يختلط فيها الذاتي بالموضوعي، والنظري بالعملي، والاجتماعي بالعاطفي. ولهذا السبب، فإن التكوين يتمثل في «إعداد التفاعل مع المحيط بشكل يسمح بإعطاء الأولوية لتعديل التصورات التي انطلق منها المعلم في بداية الأمر، وهو ما يمنحه فرصة لاختيار مخططات جديدة للفعل»(2).

وينمي المعلم كفاءاته أساسا في الممارسة وبالممارسة، ويمثل مكان العمل مدرسته الأولى. ويتطلب هذا التعليم، أثناء ممارسة المهنة، من المعلم أن يضع نفسه دائما موضع الفاعل لا المنفعل. ويمكنه من أن يتصرف حيال بعض المواقف، وأن يعدل

---

(1) Leopold Pauquqy, op, cité, p. 15.

(2) Ibid, p. 106.

البعض منها، وأن يقوم بسلوكيات جديدة، بناءً على رؤية استباقية استشرافية للمستقبل. وهذا الأمر يتطلب منه:

- أن يعترف بارتكابه للأخطاء.
- أن يعرف أن الخطأ ملازم للتعلم.
- المخاطرة.
- ومعالجة مواطن الضعف.

ومن هنا يمكن للمعلم أن يتعلم: من العمل، وبالعمل، وللعمل؛

فأما التعلم من العمل، فهو اعتبار الممارسة نقطة البداية، ومحكا للنظر بالنسبة إليه (التفكير حول الفعل)، وسواء تعلق الأمر هنا بممارسة المعلم ذاته، أو بممارسة غيره، فإن ذلك سيكون مدعاة للتحسين والتطوير.

وأما التعلم للعمل، فهو التعلم من أجل الممارسة. فإذا كانت نقطة البداية عنده هي العمل، فإن الغاية والنهاية هي العمل أيضا، فالمعلم يعطي الأولوية للخبرات التي يراها ضرورية في مزاولة مهنته.

ترى ما هي الكفاءات التي يجب توفرها عند المعلم؟

- يجب أن يكون قادرا على تحليل الحالات المعقدة، بالعودة إلى شبكة متعددة من الوسائط.
- يجب أن يقوم سريعا، وبتبصر عقلي، باختيار الاستراتيجيات الني يجب اتباعها فيما يتعلق بالأهداف، والمنطلقات الأخلاقية.
- أن يتحلى بمعارف كثيرة، وتقنيات، وأدوات، ووسائل تعليمية ملائمة، وأن يقوم بتنظيمها.
- أن يبني مشروعاته بناء سريعا في ضوء الخبرة.
- أن يقيم تقييما نقديا جميع أفعاله واستتباعها.
- أن يتعلم طوال حياته من خلال ذلك التقييم الذاتي المستمر.

إلا أن هذه الكفاءات، لا تعكس حقيقة الواقع الفعلي الملموس للعملية التعليمية، وخاصة عندما نأخذ في عين الاعتبار التعامل بين المعلم، والطلاب داخل الفصل. «فهناك شكوى عامة في عدة دول من جانب الطلاب، تشير إلى عدم رضاهم عن مستوى التدريس الجامعي، والعمل الروتيني، ونقص الاهتمام من جانبهم، وعدم استشارتهم للتعلم..»[1]، إلا أن هذه الكفاءات، على الرغم من ذلك، تشكل مقاربة أولية تهدف إلى بيان أن المهنية ليست عصى سحرية عند المعلم، وأن المعلم نفسه ليس قديسا ولا نبيا.

إن حل تلك المشكلات، يتطلب من المعلم حيازة "علوم مهنية" مختلفة يستظهر بها في مهنته (مثل المعارف المكتسبة، وشبكة تحليل الحالات، والمواقف المختلفة، والأفكار المتعلقة بأساليب التعليم وغيرها)، ويجب عليه كذلك التسلح بالتصورات المختلفة، ومنها التحليل، والقرار، والتخطيط، والتقويم، وغيرها من العمليات التي تمكن المعلم من حشد طاقته وخبراته، ومعارفه في موقف محدد. يضاف إلى ذلك الاتجاهات الضرورية للمهنية، وهي اقتناعه بقابلية التأهيل وضرورته، واحترام الآخرين، والتعارف معهم، وإعداد التصورات اللازمة، وضبط انفعالاته، الالتزام المهني.

**5- الكفاءة والإنتاجية:**

يعتبر مفهوم الكفاءة الإنتاجية من المفاهيم ذات الصلة بالسياسات التعليمية، وهو مفهوم يتجذر في حقل الاقتصاد، كما أن له صلة وثيقة بمفهوم الكفاءة التعليمية. و«يقصد بالكفاءة التعليمية، حساب المكسب، والخسارة في صورته النهائية»[2]، وهذا الأمر يقتضي الموازنة بشكل دقيق بين قيمة الأموال المستثمرة في التعليم، ومقدار العائد منها، أي العلاقة بين المدخلات والمخرجات التعليمية، بحيث

(1) محمد منير مرسي، الاتجاهات الحديثة في التعليم الجامعي، مرجع سبق ذكره، ص: 115.

(2) محمد منير مرسي، تخطيط التعليم واقتصادياته، عالم الكتب، القاهرة، 1998م، ص: 137.

نستطيع أن نحدد بطريقة كمية مقدار الربح والخسارة «إن ما يميز مفهوم المهنية والكفاءة هو بالتحديد أنهما يتعلقان في الآن نفسه بثقل المعارف – ببنائها وطبيعتها ونشرها– وبحقل استعمالاتها الاجتماعية في سياق تاريخي محدد»[1].

إن محك الكفاءة المهنية يتمثل في العائد منها، وفي النجاح في الامتحان الذي يفرضه المجتمع، بالنظر إلى أهدافه التنموية، لكي يتأكد من ملاءمة المعلم لها. فلا بد أن يتأكد من أنه يمتلك من المعارف، والمهارات، ما يمكنه من الاضطلاع بمهنته. وقد رأينا في التعريفات الصلة الوثيقة بين مفهوم الكفاءة، ومفهوم المنفعة. ومن هنا نلاحظ أن الكفاءة تتضمن وظيفة مزدوجة للمستخدم، والمستخدم معا وتفترض ضمانا معينا، ونجاحا متوقعا في العمل الذي يوكل إلى فاعل اجتماعي معين معترف بكفاءته، وهذا كذلك ما يتضمنه مفهوم الكفاءة كما رأينا. ومن هنا تبدو المهارة باعتبارها تكوينا اجتماعيا، أساسه المعرفة، ومعياره النجاح في المهنة، وهي تختلف قليلا عن مفهوم الكفاءة التي هي «تعبير عن القدرة على الحصول على أداء جيد، في حالة فعلية من حالات الإنتاج»[2].

وعلى الرغم مما سبق، إلا أننا يجب أن نعترف بصعوبة قياس الإنتاجية التعليمية، نظرا لصعوبة تقدير المدخلات والمخرجات التعليمية لعدم تجانسها. فإذا كان ذلك الأمر سهلا في مجال الاقتصاد، إذ يتحدد سعر السلع بالعرض والطلب، فإن ذلك الأمر متعذر في مجال التعليم. فالكفاءة ليس لها قيمة سوقية ( Valeur marchande) محددة.

ولعل من المعايير المتبعة في قياس الإنتاجية التعليمية، هو نسبة النجاح بين الطلبة، ونسبة الرسوب، والمتفوقين. وفي تقديرنا، فإن هذا القياس لم يعد صالحا على الأقل في البلاد التي تشهد أزمة في التعليم العالي، وانخفاضا في الكفاءات عند

---

(1) Marguerite Altet et autres, Formateur d'ebseigement, quel professionnalusme?, De Boeck université, Bruxelles, 2002, pp. 248-249.

(2) Ibid, p. 249.

المدرسين الجامعيين. ومن المدهش أن نرى في بعض الأحيان، أن بعض الأقسام في الكلية الواحدة، تتباهى بنسبة النجاح، وبأعداد المتفوقين، وهو أمر غير موضوعي وغير مسؤول، إذا ما أخذنا في الاعتبار الانخفاض العام لمستوى التحصيل عند الطلبة.

والواقع أنه لا معنى للحديث عن مقياس موضوعي للكفاءة الإنتاجية بمعزل عن إصلاح جذري للتعليم في معظم البلاد العربية.

**ثالثا: استراتيجيات التدريس والتعليم:**

ثمة عدد كبير من الأساتذة يدرسون وفقا للنمط البيداغوجي الأكثر شيوعا، والذي يقوم على نقل المعارف. وقد أثبت غو وكمبر عام 1933م، أن المعلمين الذين ليس لهم تصور معين عن المهنة التي يمارسونها، غير نموذج نقل المعارف، يميلون في معظم الأحيان، إلى تفضيل المقاربة السطحية لدى الطلبة، وهي طريقة آلية في التعليم، مع وجود إرادة معلنة في تكرار المحاضرة عند الامتحان. وفي المقابل، نجد أن ثمة صنفا آخر من المعلمين الجامعيين الذين جعلوا وكدهم تسهيل عملية التعلم، سيشجعون أكثر على التعمق، والاستيعاب (من خلال بعض التقنيات الهادفة إلى الفهم).

ويمكننا حصر الاستراتيجيات[1] والمقاصد البيداغوجية المتعلقة بالكفاءة التعليمية عند المتعلم فيما يلي:

1- استراتيجية تتمحور حول المعلم، وتهدف إلى نقل المعارف إلى الطالب. وفي هذه الاستراتيجية ينصب الاهتمام على سلوك الأستاذ فقط[2]، (من سيطرته على المضمون المعرفي، وطريقة العرض إلخ).

(1) Jean Donnay, Enseigner à l'université. Op. cité, pp. 67-68.

(2) انظر في هذا الخصوص، محمد منير مرسي، الاتجاهات الحديثة في التعليم الجامعي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص:108.

ويلاحظ أن المعلم في هذه الاستراتيجية، له دور سلبي، كل ما يصبو إليه هو أنه ينقل أكبر قدر من المعارف إلى الطلاب في أقل زمن ممكن، وأن يزيد في المخزون المعرفي الكمي عندهم.

2- استراتيجية تقوم على التدريس بغرض الإفهام، وتمكين الطلبة من فهم الأفكار الأساسية في ضرب معين، من ضروب المعرفة. وهنا ينصب الجهود البيداغوجي كذلك على سلوك المعلم. إلا أن الغرض المنشود في هذه الاستراتيجية، ينصب على المفاهيم المحورية، وعلى العلاقات القائمة بينها، وربما شمل نقل المعرفة.

3- استراتيجية تفاعلية، ترتكز على التفاعل بين المعلم والطلاب، وتستهدف إكسابهم المفاهيم المحورية في فن ما من الفنون. ويعتقد المعلم في هذه الاستراتيجية، أن الطلاب ينبغي أن يقوموا هم بأنفسهم بعملية التعليم، وأن يتفاعل معهم على الرغم من شعوره بتحمل العبء الأكبر في مسؤولية التكوين.

4- استراتيجية تتأسس على الطلاب، وتستهدف تطوير تصوراتهم، وتمثلاتهم. وفي هذه الاستراتيجية يكون على الطلاب تكوين تصوراتهم، ومعانيهم الخاصة بهم بأنفسهم، علاوة على ذلك، فإن الهدف النهائي لهذه الاستراتيجية، هو أن نطور لديهم نظرة خاصة بهم، وننمي عندهم تصورا للعالم المحيط بهم، كما تقترحه المادة العلمية. وهنا ترتبط نوعية التعليم، لا بما يقوم به المعلم، بل بما يقوم به الطالب نفسه.

5- استراتيجية تقوم على الطالب، وتهدف إلى مساعدته على تغيير تصوراته. وينظر إلى التعلم في هذه الاستراتيجية، على أنه تغيير للمفاهيم. والتعلم في هذه الاستراتيجية، يرتكز كذلك على الطالب، ولا يطلب منه بناء معرفته بنفسه فحسب، بل وكذلك أن يقابل بين تصوره التلقائي للظواهر، والتصور الذي تقدمه المادة، وأن يعمل على تحسين تصوره الذاتي.

ويمكننا اختزال تلك الاستراتيجيات في اتجاهين أساسيين يميزان التعليم العالي:

- التدريس باعتباره نقلا للمعارف.
- التدريس باعتباره مساعدا في عملية التعليم.

ويرتكز الاتجاه الأول على معرفة الموضوع المدروس، وعلى توصيل المعرفة وترسيخها.

أما الاتجاه الثاني، فهو يضع مسؤولية الطالب على المحك؛ إذ التعلم هنا هو عملية تكاملية بين المعلم والطالب، يتحدد مستوى النجاح فيها بمدى أداء كل منهما لواجبه على الوجه المطلوب. ويسعى هذا الاتجاه، إلى تحسين فاعلية التعليم، وتطوير الكفاءات والمهارات العقلية لدى الطلاب (مثل حل بعض المشكلات)، وتشجيعهم، وتوجيههم في دروسهم، والاستماع إليهم، ومحاولة فهمهم.

وقد قسم موراي[1] طرق المقاربة الرئيسية إلى ثلاث، وهي:

1- الطرق الاستراتيجية: وتهدف إلى إبراز المهارات لدى الطلاب؛ لكي يتمكنوا من تطوير الأساليب الفعالة في التعليم، وتطبيق المعارف.
2- المقاربات ما بعد المعرفية (Méta cognitives) التي تعود الطالب على التفكير في أسلوبه، وعلى تطوير قدراته.
3- المقاربات الفردية: التي تقوم على القدرات الفردية للطلاب، وعلى مستوى النمو العقلي لديهم.

إن كل هذه الطرق والأساليب، لا تصبح ذات قيمة إلا بتمثل المبادئ السلوكية[2] وهي:

1- الإيجابية والنشاط: ويكون التعليم أفضل إذا حصل التفاعل من طرف المتعلم، وكان إيجابيا ونشطا، وهذا يعني أن التعلم عن طريق العمل والممارسة هو أفضل السبل.

(1) A. Moray, faculty and student: teaching, learning and research introduction, 1992, cité par Donnay, op. p. 79.

(2) محمد منير مرسي، الاتجاهات الحديثة في التعليم الجامعي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص: 89 وما بعدها.

2- التكرار: وهو ضروري لإحداث التعلم، لاسيما تعلم المهارات.

3- التعزيز: وهو ضروري للتغلب على طبيعة الكسل عند المتعلم، وميله الطبيعي إلى عدم بذل جهد زائد عن طاقته، إلا في ظل الثواب والعقاب.

4- الإجادة: يقوم المتعلم بإجادة ما يتعلمه أولا، ولا ينتقل لتعلم أي شيء جديد، إلا إذا أجاد ما قبله.

أما أهم المبادئ للنظرية المعرفية فهي:

1- التعلم عن طريق الفهم: فالمتعلم يميل إلى تعلم الأشياء التي يفهمها، أفضل من الأشياء الغامضة، أو التي لا يفهمها.

2- التنظيم: إذ يميل المتعلم إلى تعلم المادة المنظمة أو المرتبة، أكثر من المادة غير المنظمة أو غير المرتبة. فالمادة الدراسية ينبغي أن يكون لها بناء علمي منطقي بين أفكارها ومبادئها الرئيسية، علاوة على أن العقل البشري، لديه استعداد طبيعي لفهم الأشياء المنظمة، ولا يفهم الأشياء إلا عندما يخضعها لنظام معين.

أما المبادئ الأخلاقية التي يجب أن يخضع لها المعلم الجامعي فهي:

1. الكفاءة فيما يتعلق بما يقدمه من مضمون معرفي.
2. الكفاءة البيداغوجية.
3. أن يعرف كيف يعالج الموضوعات الحساسة.
4. تنمية قدرات الطالب.
5. علاقة تبادلية بين الطلاب.
6. السرية.
7. احترام زملائه.
8. التقويم الموضوعي للطلاب.
9. احترام المؤسسة التي يعمل بها.

**الخاتمة:**

إذا كان المبدأ القائل بأن الأستاذ مطبوع لا مصنوع لم يعد صالحا الآن، فإن هذا لا يعني وجود الفروق الفردية، وبعض الاستعدادات الفطرية التي تجعل البعض أكثر قابلية للتحلي بالكفاءات من البعض الآخر. إلا التيارات الحالية في فلسفة التربية، تركز على أن الكفاءة هي فن يتكون بالممارسة. ومن هنا نجد التركيز الآن ينصب على بناء المهارات والكفاءات. إلا أن المشكلة، أن البعض من الأساتذة الجامعيين، لا يعترف بضرورة وجود علم للتأهيل التربوي، في حين يفتقر البعض الآخر عنصر الدافعية إلى اكتساب مهارات جديدة، بل إن الكثير منهم يتجنب التورط في مجال لا يطهره في صورته المثالية، أو يجعله مدرسا من الدرجة الثانية. والحقيقة أننا إذا علمنا أنه لا حد لتطوير الكفاءات، أدركنا عندئذ أنه لا يوجد "نموذج مثالي"، والجامعة هي مدرسة للتكوين المستمر. ويمكننا، بناءً على ما تقدم، الخروج بالخلاصات الآتية:

**الخلاصة الأولى:** كل معلم عليه أن يضع تصوره للتعلم، والأساليب التعليمية المتعلقة به، ضمن محتوى حده الأقصى، تحصيل المعارف (من الناحية الكمية) وتوظيفها في سبيل الوصول إلى طريقة تسمح بتكوين صورة عن العالم (من الناحية الكيفية). فكل معلم عليه الحصول على زاد نظري كاف يجعله يتمتع بكفاءة معينة تمنحه الاستقلال الفكري، وهو ما يمكنه من تنفيذ الأهداف التربوية الملائمة.

**الخلاصة الثانية:** إن دور المعلم في التعليم العالي، هو تشجيع وتطوير القدرات الفكرية الكامنة لدى الطالب، وإخراجها من طور القوة إلى الفعل.

**الخلاصة الثالثة:** إن التكوين البيداغوجي للباحثين، والمعلمين، يتطلب منهم تغييرا جذريا في الاتجاهات والقناعات، وذلك فيما يتعلق بدورهم كمعلمين، هم في أمس الحاجة إلى الأخذ بالمعارف البيداغوجية التي يتطلبها نشاطهم المهني.

**الخلاصة الرابعة:** وبما أن فعالية نظام معين لتكوين المعلمين الجامعيين يرتبط بإرادتهم، هم أولا وقبل كل شيء، فإن التكوين الذاتي هو بداية التصالح بين واقعين متناقضين: بين نموذج غير مرغوب فيه، وبين واقع الحاجة إلى التكوين. وبين هذين الواقعين، يبقى القائمون على السياسات التربوية، هم وحدهم القادرون على إخراج التعليم من أزمته، وذلك باتباع أسلوب الجزاء بشقيه لإنقاذ ما يمكن إنقاذه.

**الخلاصة الخامسة:** وهذا يعني أن دور المعلم الجامعي، يتجاوز حقيقة علمية نشر المعرفة، ونقل المعلومات إلى مخزون معرفي قادر-في كل لحظة- على تفعيل عملية إنتاج المعرفة وتكوين الكادر البشري المؤهل القادر على المساهمة في التنمية الشاملة.

# رَحِيلُ العالِمِ الرَّمزِ



انتقل إلى رحمة الله تعالى رجلٌ شدَّ الناس إليه طيلة حياته، وكانت الصفة المميزة له هي الصدق في قوله وعاطفته وعلاقاته، ذلكم هو العالم الجليل فضيلة الشيخ المرحوم محمود صبحي الذي وافاه الأجل المحتوم يوم الثلاثاء 16 شعبان 1434هـ الموافق 25 يونيو 2013م.

لقد عرف الليبيون الشيخ صبحي في ساحة العمل الميداني متظاهراً وسط الجموع مناصراً لثورة الشعب الجزائري ضد الاحتلال الفرنسي، ومحرضًا على جمع التبرعات لصالح هذا الشعب المناضل، وللشعب الفلسطيني، ومؤيداً للبوسنة وكوسوفو في ظروف لم يكن فيها هذا التأييد مقبولا من النظام الحاكم، كما عرفه الليبيون صوتا عاليا ضد القواعد الأجنبية في البرلمان، ولم يُخْفِ مشاعر النقد وعبارات الاستنكار كلما وجد الأنظمة المحلية أو الأجنبية مخالفة للصواب من منظور ديني أو وطني، حتى صار رمزاً لقول الحق والدفاع عنه.

طالت حياة الرجل وتنوعت علاقاته، ولكلٍّ ذكرياتٌ معه تحكي مواقف نبيلة في هذه الحياة الغنية بمواقفها الشجاعة، وقد كان لي شرفُ كتابة هذه الأبيات المتواضعة حال سماعي بخبر رحيله إلى جوار ربه، قلت فيها:

نـموذجٌ أنـت لـلأخـلاق والقِــيَــمِ ... في سُـورة العَصْرِ أو في سُورة القلمِ

حَـبَـاك ربُّـك نـوراً لـيـس يُـدركُهُ ... إلاَّ الــعــيــونُ البريئات من السَّقمِ

كــمــا حـبـاكَ بـنـو ليبيا مودَّتـهـم ... وغــايــةُ الـمــرء حُبُّ النّاس كلِّهمِ

حَمَـاكَ شـعبـك لما كنت تنصرُهُ رفـضًـا لـكلِّ ضروب الظُّلْمِ والألـمِ

في قُـبّـة البرلـمـانِ الحُـرِّ تعـلـنُها عـلى الـقـواعدِ حربَ الثَّابتِ القدَمِ

وفي الـشّـوارعِ لا تُـنْـسَى مواقـفُـكم مـظـاهـراتٍ بـرغـم الكَـائـدِ الغشِمِ

ولـلـجـزائـرِ كـنـتـم خـيـرَ مـسـتـندٍ حين خبتْ واجهاتُ السَّاحة البُكُمِ

ومثلُـها في فـلـسـطين التي فقدت بـفـقـدكـم نـاطـقًـا بـالحق والقيم

والـبـوسـنـه أدركـوا أن لـهـم سـنـدًا في ليـبيا فاستعاضوا البُخل بالكرمِ

مـحـمودُ يـا هـامـةً لـلـحقِّ نـعـرفها لم تـنـحـنِ لـريـاح الـغـدر والظُّلَمِ

تـهـنـيـكَ في قبـرك العـلـويِّ مرتبـةٌ يـنـالـهـا المؤمن الخالي من التهم

مـع الـرسول وصحبٍ، كـلَّهم مُثلٌ عـشْ يا مثالَ التُّقى والخير في نِعم

**د. عبد الحميد عبد الله الهرامة**



# الشيخ فتح الله محمّد حواص في ذمة الله

انتقل إلى رحمة الله تعالى فضيلة الشيخ الأديب فتح الله محمد حواص، مساء يوم الاثنين 12/شوال 1434هـ، الموافق: 20/ أغسطس/ 2013م، وفارق أحبابه عن عمر يناهز الثالثة والثمانين، إثر ابتلائه بأمراض صبر عليها احتساباً، وبعد بذله جهودا متواصلة في سبيل الله أداها رغبة في رضاه، نسأل الله أن يكتبه بها في سجل العاملين الصابرين الذين ينعمون برؤيته سبحانه.

اشتهر شيخنا رحمه الله بالأدب: شعراً ونثراً، فكان خطيباً تهتز له المنابر في مساجد طرابلس المحروسة، وأشهرها صلة به مسجد سيدي حمودة، الذي طرق فيه موضوعات ذات وقع كبير في عقول الناس وأرواحهم، وذات أثر زجري على الدولة فيما ترتكبه من أخطاء، وأما الشعر فكان في المقام الثاني من عطائه الأدبي، ولكن مكتبته في مجاله أكبر مكتبة ليبية خاصة تجمع دواوين الشعر العربي.

ومما اشتهر به شيخنا الجليل وفاؤه لأصدقائه أحياءً وأمواتاً، وتشجيعه لطلابه حيثما حلوا، يهنئهم في نجاحهم وزواجهم وأعمالهم، ويزورهم في بيوتهم وحفلاتهم، ويرثي موتاهم بِمَراثٍ حَرَّى تنبئ عن صدق المودة ووفاء الكرام، ويسجل ديوانه الذي ينتظر المراحل الأخيرة من الطبع العديد من القصائد والمقطوعات التي تثبت هذا الوفاء وتبرهن عليه، أما التشجيع فهو ديدنه، وعلى الأخص في مجال الشعر، وفي ذلك يقول: «أشجع كثيرا من يقول الشعر، وأبثُّ فيه روح الاستمرار، التشجيعُ سنةٌ يجب أن تستمر؛ لأن ذلك دفعٌ بالإبداع، لم أبخل به يوماً على من يقول الشعر أو يحبه. أومن بالتشجيع ودوره في تكوين العقل المستنير وفي أي عطاء إنساني».

والسمة الأكثر وضوحاً في حياة الشيخ هو التيسير على الناس في الفتوى والدعوة إلى الله أخذاً بقول رسول الله ﷺ (يسروا ولا تعسروا، وقربوا ولا تنفروا) وهو مع ذلك يصف الدين بأنه دين عدل ورقي وإبداع، وفي ذلك يقول رحمه الله:

| | |
|---|---|
| ألاَ إنَّ ديـــنَ الله عــدْلٌ ورحـــمـــةٌ | ورفْـــقٌ ويُـسْـرٌ، يسـرُه ليـسَ خافيا |
| ومـا كـان هـذا الـديـنُ ديـنَ تَـنَطّع | ولا كــان يـوْمـا لـلـرُّقِــيِّ مُـعـاديـا |
| ومـا زال دوْمـاً لـلـحـيـاةِ جَميلة | وإبْــداعـهـا فـي كـلّ أمْـر مُـواليـا |
| فـيـا ليْتَ شِعْري هل أرى بَيْن أُمتي | أمـيــرَ بَـيـانٍ يَـنْـثُـر الـدُّرَّ غـاليـا |
| فــأَعْــلـى عـبـاد الله قــدْرا بَـقِـيَّـةٌ | تُـدافـعُ عـنْ ديـنـي وتحْمي لِسانيا |
| وأعـداءُ ديـنِ الحـقِّ كُـثْـرٌ وشرُّهم | مُـراءٍ بــه بـئـسَ الـعــدوُّ مُـرائـيـا |
| سَـيُكْـشَـفُ يـومـا عن أَسَـرِّ سريرةٍ | ولابـسُ ثـوْب الـزورِ يـرتـدُّ عـاريـا |
| ويُــبْـهِـجُني أنّي أرى الـيـومَ داعيــاً | يُـجـاهـر أنَّ الـخـيْـرَ مـا زال بـاقيا |
| وأنَّ ظـلامَ الـكُـفـرِ يـومـا سيـنْجَلي | فــإنَّ لـهــذا الـدِّيـنِ ربــاًّ وحــامـيــا |
| وأنَّ جُــنُــودَ الحَقِّ لا تـرْهَب الرَّدى | إذا مـا انْـتَـضَـتْ يوما سيوفاً مواضياً |

رحم الله الشيخ فتح الله محمد حواص فقد كان شعلة ذكاء وفطنة، وداعية خير وتسامح في ثقة بالله واعتزاز بدينه لا حدود له، وألحقنا به على طريق الإيمان والعمل الصالح.

**هيئة التحرير**



# الدكتور عبد الرحمن عُطْبَة في ذمة الله

بعد عمر طويل حافل بالحركة والعمل الجاد في شتى مجالات الحياة العلمية والفكرية والسياسية انتقل العلامة السوري الأستاذ الدكتور/ عبد الرحمن محمود عطبة إلى رحمة الله مشيَّعًا بالدعاء والأسى من تلاميذه وعارفيه، ومودِّعًا حياة غنية بإنجازات جاهد أن تكون الأفضل لأمته والمحيطين به.

قد يختلف الناس في تقييم مسيرة الدكتور عطبة السياسية لكنهم لا يختلفون في عطائه العلمي الغزير لطلابه ولا في منهجيته في البحث العلمي، وحرصه على أن يسير طلابه على هذه المنهجية المنضبطة بصرامة قواعدها، وقوة أسلوبها وتماسكها، وأن يكون عنوانهم البحث الدائب عن الجديد في الاختيار الجيد والعرض المتقن والمضمون المفيد.

ترك الدكتور عطبة آثارا علمية قيّمة في موضوعات المكتبة والمصادر، وقواعد اللغة العربية، وتحليل النقد الأدبي، والدراسات في تاريخ الأدب العربي، وتناول العلاقة بين الإسلام والنصرانية بعمق وعرض جديد عن علاقة قديمة بالحوار الإسلامي المسيحس الذي كان أحد أقطابه في أول حوار إسلامي مسيحي بطرابلس خلال سبعينيات القرن الماضي.

برحيل هذا العالم المعطاء تفتقد مجلة كلية الدعوة الإسلامية أحد مستشاريها النصوحين الذين لم يبخلوا عنها بعطائهم الفكري الجاد ومشورتهم العلمية والمهنية ذات التوجيه السديد والنقد البناء المثمر والنصح الرشيد.

فجزى الله الفقيد عن جهوده وعطائه خير الجزاء ورحمه رحمة واسعة، وألهم آله وأصدقاءه وتلاميذه جميل الصبر والسلوان، ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾.

**هيئة التحرير**


المعارف الإسلامية
سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه

# أهل

أ.د. جمعة مصطفى الفيتوري
كلية الدعوة الإسلامية -ليبيا

**أصل كلمة (أهْل):**

هذه الكلمة مأخوذة من مادة (أ هـ ل)، وفعلها: أَهَلَ، يقال: أَهَل الرجلُ، يأْهِل، ويأْهُل، أهْلاً وأُهولاً، إذا تزوَّج. ويقال تَأَهَّلَ الرجلُ، وائتهل، إذا تزوج أيضا. وأَهَلَ فلانٌ امرأةً، يأْهَلُ، إذا تزوَّجها فهي مأْهولة[1].

وأَهَلَ المكانُ أُهولا، إذا عمِر بأهله، ويكون فعل أهل بمعنى أنس، إذا تعدى بحرف الجر "الباء"، فيقال: أَهَلَ به، أي أنس به، وأَهَلَّ به (بتشديد اللام) يعني: رحَّب به، وأهلَّ فلانا للأمر: آهَلَه، أي صيَّره أهلا له[2]. ويقال أَهَل القوم، إذا رجعوا إلى أهاليهم[3].

وقد اختلف اللغويون في مدلول فعل (أهل) المزيد بالسين والتاء في (استأهل)، فذهب بعضهم إلى أنه يعني: أخذ الإهالة، وهي الشحم والزيت أو كل ما اؤتدم به، ويخطئون من يقول بأن معنى استأهل: استوجب أو استحق[4].

ولكن عند عرض أدلة الفريقين، يظهر أن هذا الفعل يمكن أن يجمع بين الاستعمالين، كلٌّ حسب سياق حاله ومقاله، وخاصة بعد ما قال الأزهري: «وأما أنا، فلا أنكره ولا أخطئ من قاله؛ لأني سمعت أعرابيا فصيحا من بني أسد يقول

(1) انظر: لسان العرب لابن منظور، 164/3، مادة (أ هـ ل)، دار المعارف، والمعجم الوسيط، للمجمع اللغة العربية بالقاهرة، ص: 31، مكتبة الشروق الدولية، ط: 1، 1425هـ-2004م.

(2) انظر: المعجم الوسيط، ص: 31.

(3) انظر: أساس البلاغة، للزمخشري، تح: محمد باسل عيون السود، ص: 40، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1419هـ-1998م.

(4) انظر: لسان العرب، 164/3، ومعجم الأخطاء الشائعة، محمد العدناني، ص: 31، مكتبة لبنان، ط: 2، 1985م.

لرجل شكر عنده يدا أُولِيَها: تستأهل يا أبا حازم ما أوليتَ، وحضر ذلك جماعة من الأعراب، فما أنكروا قوله»[1]؛ ولذا قال صاحب معجم الأخطاء الشائعة: «يجوز لنا أن نقول: أنت أهلٌ للاحترام، أو تستأهل الاحترام»[2]، وقد رود جمع المعنيَيْن لهذا الفعل في المعجم الوسيط حيث جاء: «استأهل: أخذ الإهالة وأْتدَم بها.. والشيءَ: استوجبه واستحقّه»[3].

**معنى كلمة (الأهْل) المفردة:**

وردتْ كلمة (الأهل) في اللسان العربي بمعاني متعددة، فالأهل تأتي بمعنى الأقارب والعشيرة، وتأتي بمراد الزوجة. ويراد بها عند الإطلاق: أهل الرجل، وأهل الدار، ويقال أيضا: الأهْلَةُ، ومن ذلك قول أبي الطمحان:

وأهْـــلةِ وُدٍّ تبـــرَّيْـتُ وُدَّهـــم     وأَبْلَيْتُهم في الحمد جهدي ونائلي

وجمعها: أهْلون، وآهالٌ، وأَهالٍ، وأَهْلاتٌ، وأَهَلات، والأهالي، وهذا الأخير جمع الجمع[4].

وفلان أهلٌ لكذا، أي مستحقٌ له. والآهل، يأتي بمعنى الأليف من الحيوان على النسبة، ويرادفه في هذا المعنى (الأهْليّ)، ورجل آهل: أي متزوِّج[5]، كما جاء في الحديث: «..فأعطى العَزَبَ حظا، وأعطى الآهلَ حظيْن..»[6].

**من معاني كلمة (أهْل) مضافة:**

بناء على معاني كلمة (أهل) المفردة، أُضيف إليها كلمات أخرى؛ ليعطي هذا التركيب معنى واحدا مصطلحا، ومن هذه الإضافة:

---

(1) لسان العرب، 164/3.

(2) معجم الأخطاء الشائعة، ص: 32.

(3) المعجم الوسيط، ص: 31.

(4) انظر: لسان العرب، 163/3. والمعجم الوسيط، ص: 31.

(5) انظر: المعجم الوسيط، ص: 31، وأساس البلاغة، ص: 40.

(6) السنن الكبرى للبيهقي، باب الاختيار في التعجيل بقسمة مال الفيء، 356/6، حديث رقم: 13408، مجلس دائرة المعارف النظامية، ط: 1، 1344هـ.

- **أهل البيت**: عامةً يعني سكانه، أو من كان من قوم الأب، ولأن البيت بيت النسبة وهو للأب، كان إبراهيم بن محمد ﷺ من أهل البيت، ولم يكن من القبط وأنسابه[1]. وأما خاصة، فيعني أهل بيت النبي ﷺ، وأهل بيته ﷺ: أزواجه، وبناته، وصهره علي رضي الله عنه، وقيل: هم نساؤه ﷺ، والرجال الذين هم آله[2]، وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[3]. وأهل كل بني أمته[4].
- **أهل الحق**: ويعنى بهم، «القوم الذين أضافوا أنفسهم إلى ما هو الحق عند ربهم بالحجج والبراهين، يعني أهل السنة والجماعة»[5]. أو بتعبير آخر، أولئك الذين يعترفون بالأحكام التي تطابق الواقع، وتوافق الأقوال الصادقة، وتلائم العقائد السليمة، والأديان الصحيحة، والمذاهب المتينة[6].
- **أهل الأهواء**: وهم من أهل القبلة، إلا أن معتقداتهم ليست معتقد أهل السنة والجماعة، ويمثل هذا الصنف المذاهب الاعتقادية والكلامية من: الجبرية، والقدرية، والروافض، والخوارج، والمعطلة، والمشبهة[7].
- **أهل الذوق**: يقول الجرجاني هم: «من يكون حكم تجلياته نازلا من مقام روحه وقلبه، إلى مقام نفسه وقواه، كأنه يجد ذلك حسا، ويدركه ذوقا، بل يلوح ذلك من وجوههم»[8].

---

(1) انظر: الكليات للكفوي، 210/1، مؤسسة الرسالة، ط: 2، 1419هـ-1998م.
(2) انظر: لسان العرب، 164/3.
(3) سورة الأحزاب، الآية: 33.
(4) الكليات، 210/1.
(5) التعريفات للجرجاني، تح: إبراهيم الأبياري، ص: 58، دار الكتاب العربي، ط: 1، 1405هـ، بيروت- لبنان.
(6) انظر: الكليات، 210/1.
(7) انظر: المرجع السابق، الصفحة نفسها، والتعريفات، ص: 57، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، تح: د.علي دحروج، 287/1، مكتبة لبنان ناشرون، ط: 1، 1996م.
(8) التعريفات، ص: 58.

# أيوب عليه السلام

د. محمد عثمان إمام
كلية الدعوة الإسلامية - ليبيا

أيوب: اسم علم أعجمي لا أصل له في قواميس اللغة، وهو اسم لنبي من أنبياء الله تعالى امتحنه الله بالأمراض الجسمانية فصبر صبر الكرام، فعافاه الله منها، وأحسن إليه إنه يحب المحسنين[1]. وقد دلّ هذا الاسم على الصبر حتى قيل لمن صبر على البلاء: صبره كصبر أيوب.

وقد جاء ذكر النبي أيوب في القرآن الكريم أكثر من مرة، قال تعالى: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَـٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَـٰرُونَ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[2]،وقال تعالى: ﴿ ۞ وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾[3]. فأيوب عليه السلام هو من ولد إسحاق بن يعقوب–عليهم السلام– وقد استنبأه الله وبسط عليه الدنيا وكثّر أهله وماله فابتلاه الله بذهاب ولده، وماله، وبالمرض في بدنه ثماني عشرة سنة. وقيل غير ذلك، حتى قالت له امرأته يوما: لو دعوت الله؟ فقال لها: كم كانت مدة الرخاء؟ فقالت ثمانين سنة. فقال: أنا أستحيي من الله أن أدعوه، وما بلغتْ مدة بلائي مدة رخائي. فلما كشف الله عنه الضر أحيا ولده ورد عليه رزقه بصبره واحتسابه[4].

(1) دارئرة المعارف الإسلامية لمحمد وجدي، ص: 799/1، دار المعرفة، بيروت لبنان.

(2) سورة الأنعام، الآية: 84.

(3) سورة الأنبياء، الآية: 83.

(4) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للزمخشري، 581/2.

قال ابن عباس: سمي أيوب؛ لأنه آب إلى الله تعالى في كل حال.

وروي أن أيوب عليه السلام كان رجلا من الروم ذا مال عظيم، وكان برّاً تقيا رحيما بالمساكين يكفل الأيتام والأرامل، ويكرم الضيف، ويبلغ ابن السبيل، شاكرا لأنعم الله تعالى، وأنه دخل مع قومه على جبار عظيم مخاطبوه في أمر، فجعل أيوب يلين له في القول من أجل زرع كان له، فامتحنه الله بذهاب ماله وأهله، وبالضر في جسمه حتى أخرجه أهل قريته خارج القرية، وكانت امرأته تخدمه.

قال الحسن: مكث بذلك تسع سنين وستة أشهر، فلما أراد الله أن يفرج عنه قال تعالى له: ﴿ ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَ ۖ هَٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَشَرَابٌ ﴾[1]، أي: فيه شفاؤك، وقد وهبت لك أهلك ومالك وولدك ومثلهم معهم رحمة من عندنا وذكرى للعابدين[2].

وقد وصفه الله بالأوّاب في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا ۚ نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴾[3]. قال القرطبي في تفسيره: أي: توّاب رجّاع مطيع. وسئل سفيان عن عبدين ابتلي أحدهما فصبر، وأنعم على الآخر فشكر، فقال: كلاهما سواء؛ لأنه الله تعالى أثنى على عبدين أحدهما صابر، والآخر شاكر، ثناء واحدا، فقال في وصف أيوب: ﴿ نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴾[4]، وقال في وصف سليمان: ﴿ نِعْمَ ٱلْعَبْدُ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴾[5].

والأوب: الرجوع، أي: آب إلى الشيء، رجع، يؤوب أوبا وإيابا وأوبة وأيبة على المعاقبة وإيبة بالكسر[6]. والهمزة والواو والياء أصل واحد، وهو الرجوع ثم يشتق

---

(1) سورة ص، الآية: 42.

(2) الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، 323/6، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.

(3) سورة ص، الآية: 44.

(4) سورة ص، الآية: 44.

(5) سورة ص، الآية: 30.

(6) لسان العرب لابن منظور مادة (أ و ب)، 218/1، دار صادر، بيروت – لبنان.

منه ما يبعد في السمع قليلا والأصل واحد. قال الخليل: "آب فلان إلى سيفه، أي ردّ يده ليستلّه، والأوب ترجيع الأيدي والقوائم في السير. قال كعب بن زهير:

كـأن أوْبَ ذراعيـها وقـد عرفــت وقـــد تـلـفّـع بالـقُـور العسافيلُ

أوبُ يــدَيْ فـاقـد شـمطـاء مُعْولة بـاتـت وجـاوبـها نُكْدٌ مثاكيل[1]

ومنه التأويب؛ ولذلك يسمون سير النهار تأويبا، وسير الليل إسآدا[2].

قال:

يـومــان يـــوم مـقـامـات وأنـديــة ويـوم سـيـر إلى الأعـداء تأويـب[3]

قال: والفَعْلة الواحدة تأويبة، والتأويب التسبيح في قوله تعالى: ﴿يَٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ وَٱلطَّيۡرَۖ﴾[4].

قال الأصمعي: أوّبت الإبل إذا روحتها إلى مبائتِها.

والمآب المرجع، قال أبو زياد: أُبْتُ القوم، أَبَ إلى القوم. قال: أنّ ومن أين آبَكَ الطرب[5].

قال أبو عبيدة: يسمى مَخْرَج الدقيق من الرحى المآب، قال الخليل: وتقول آبت الشمس إيّابا، إذا غابت في مآبها، أي: مغيبها[6].

---

(1) شرح البردة لابن هشام، ص: 64-66.

(2) معجم مقاييس اللغة لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط: عبدالسلام هارون، 152/1، دار الفكر.

(3) البيت لسلامة بن جندل في الفضليات، 188/1.

(4) سورة سبأ، الآية: 10.

(5) معجم مقاييس اللغة، 152/1.

(6) معجم مقاييس اللغة، 153/1.

وقد جاء ذكر نبي الله أيوب في الحديث الذي صح في البخاري عن أبي هريرة ﵁ عن النبي ﷺ قال: "بينما أيوب يغتسل عريانا خرّ عليه رجلُ جراد من ذهب، فجعل يحثي في ثوبه، فنادى ربُّه: يا أيوب ألم أكن أغنيتك عما ترى. قال: بلى يا رب، ولكن لا غنى لي عن بركتك"[1]، أي: لمّا عافى الله أيوب أمطر عليه جرادا من ذهب، أي سقط عليه رجل جراد، أي: جماعة جراد، والجراد اسم جمع واحده جرادة، كتمر وتمرة، وحكى ابن سيده أنه يقال للذكر جراد وللأنثى جرادة، وقوله: يحثي، أي: أخذ بيده جميعا، وفي رواية يلتقط أي يأخذ الجراد فيجعله في ثوبه، فكلما امتلأت ناحية نشر ناحية. فناداه ربه، يحتمل أن يكون بواسطة أو بإلهام، ويحتمل أن يكون بغير واسطة[2].

(1) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب الأنبياء.

(2) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للإمام العسقلاني، 265/6، ط:1، مطبعة عمر حسين الخشاب.

## أسس التقويم لأبحاث المجلة:

تمر الأبحاث والمقالات الواردة إلى المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها تحال الأعمال المقدمة إليها إلى مقوّم متخصص في الموضوع المراد نقده؛ على أن يكتب رأيه صريحا في إحدى الصور التالية:

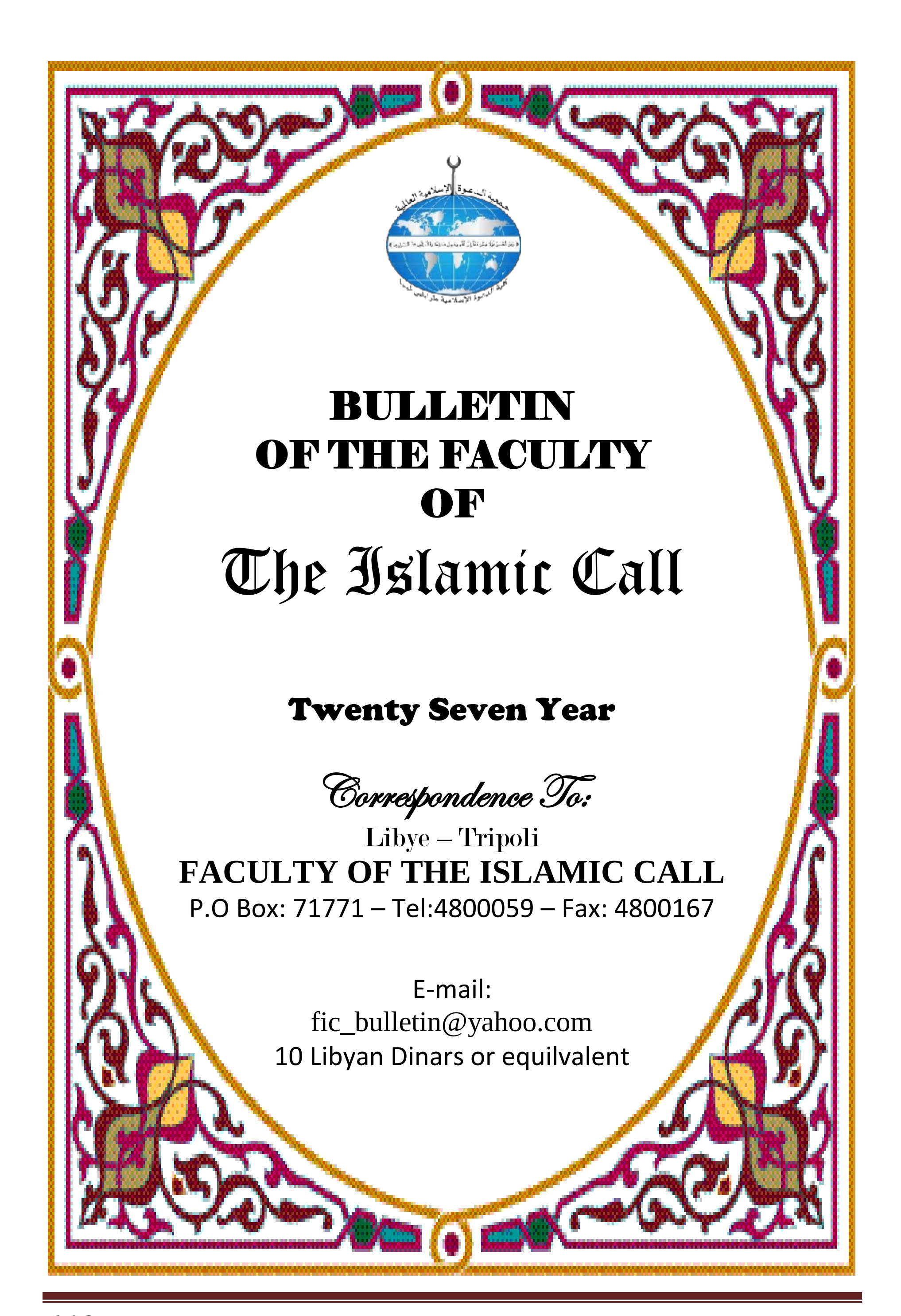
1- موافقة للنشر بدون ملاحظات.
2- موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.
3- رفض للبحث مع ملاحظات تفسيرية.

يعود البحث إلى صاحبه في الحالتين الأخيرتين لتعديل بحثة وفقا لما يراه سديدا من ملاحظات المقوّم، وله رفض الملاحظات بردّ علمي آخر يدحض فيه ردود ذلك المقوّم ويوضح مَوَاطن الزّلل في النقد.

يحال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوّم وإصرار كل منهما على رأيه إلى حكم من درجة علمية أعلى تكون له مهمة ترشيح البحث للنشر أو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة(*).

مع ملاحظة أن المقوّم لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعيا في جميع الأحوال، وإننا لنأمل – مع ذلك – أن يلتزم المقوّمون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدمة لهم، كما نرجو من الكتّاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلا من سُبل إثراء البحث ودليلا على أهميته.

(*) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة.



# BULLETIN OF THE FACULTY OF The Islamic Call

**Twenty Seven Year**

*Correspondence To:*


Libye – Tripoli

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O Box: 71771 – Tel:4800059 – Fax: 4800167

E-mail:

fic_bulletin@yahoo.com


10 Libyan Dinars or equilvalent




مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة - تصدر سنويا

1434 هجرية 2013 ميلادية

# Bulletin Of The Faculty Of THE ISLAMIC CALL

Twenty Seven Year